

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III (HERMENÉUTICA Y

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA)



TESIS DOCTORAL

Noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Blanca Castilla y Cortázar

DIRIGIDA POR

Alfonso López Quintás

Madrid, 2002

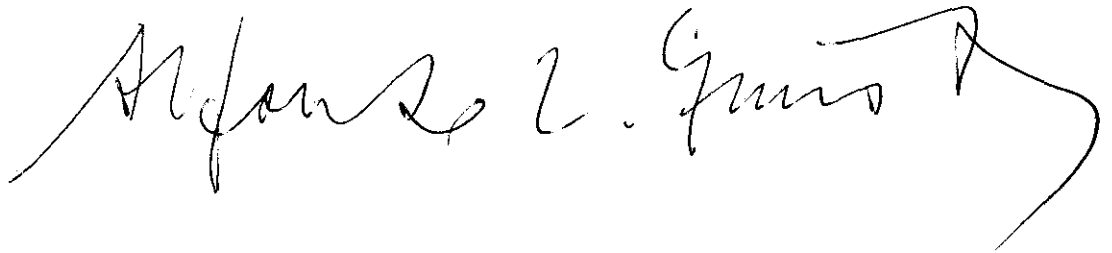
ISBN: 978-84-8466-207-5

©Blanca Castilla y Cortázar, 1994

**NOCIÓN DE PERSONA
EN XAVIER ZUBIRI**
Una aproximación al género

Tesis doctoral que presenta
BLANCA CASTILLA Y CORTAZAR

Dirigida por el
Prof. Dr. D. **Alfonso López Quintás**
Catedrático de Estética

A large, stylized handwritten signature in black ink, which appears to read 'Alfonso López Quintás', is positioned below the text of the director's name.

Departamento de Filosofía III
Hermenéutica y Filosofía de la Historia
Facultad de Filosofía
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Curso 1994-1995

INDICE

PRÓLOGO	13
ABREVIATURAS	15
PRESENTACIÓN	17
CAPÍTULO I: SIGNIFICADO DEL CONCEPTO DE PERSONA. ALGUNOS ASPECTOS HISTÓRICOS	35
1. La incomunicabilidad de la persona	43
2. La persona como subsistencia	52
3. Trascendentalidad de la persona	58
4. Especificidad de lo personal	66
5. La diferencia personal	74
6. La persona como relación de origen	75
7. La persona como modo substancial	84
8. Otras posturas metafísicas	87
9. Cuestiones planteadas en torno a la persona	95

PRIMERA PARTE: «LA PERSONA COMO AUTOPROPIEDAD» 101

CAPÍTULO II: PERSONA Y SUSTANTIVIDAD	105
1. Estratos de la sustantividad	106
a. Suscitación-respuesta	107
b. Habilidad-formalidad	109
c. Las estructuras de la sustantividad	113
2. La habilidad radical del hombre	115
3. Inteligencia sentiente	121
a. El sentir en la intelección	123
b. La sensibilidad humana	125
c. Estructura de la inteligencia	136
d. La inteligencia humana	139
4. Estructura de la sustantividad	145
a. La sustantividad como υπερχείμενον	148
b. Las propiedades sistémicas	154
5. La sustantividad humana	156
a. Grupos de notas	161
b. Subsistemas	163
c. Unidad de la sustantividad	168
6. El hombre «animal de realidades»	172
7. El hombre «esencia abierta»	179
8. Sustantividad elemental y plena	185
9. La sustantividad individual	190

CAPÍTULO III: EL HOMBRE «ANIMAL PERSONAL» 201

1. Persona, naturaleza y acción	204
a. La acción humana	207
b. La responsabilidad moral	210
c. Naturaleza y persona	210
2. «Realidad en propiedad»	213
3. El «de suyo» y la «suidad»	225
4. Personeidad y personalidad	230
5. El ser del hombre: el «yo»	237
a. Formas constitutivas de la «suidad»	238
b. La intimidad	242
c. El «yo» de la persona	246
d. Dimensiones del «yo»	251
6. El conocimiento de sí mismo	253

SEGUNDA PARTE: «LA PERSONA COMO APERTURA» 259

CAPÍTULO IV: LA PERSONA Y LOS DEMÁS 261

1. La persona como ser-con	263
2. La persona como realidad-desde	277
a. El sí mismo	278
b. Apertura a la fundamentalidad	281
3. La versión a los demás	287
a. El encuentro con los demás	290
b. Estructura de la alteridad	294
4. La vinculación	299
a. La «habitud» social	301

b. El haber humano	305
c. La comunidad social	307
d. La comunión de personas	312
5. La constitución filética	330
6. La apropiación	338
7. Persona y soledad	348
8. La relacionalidad de la persona	350

CAPÍTULO V: TRANSCENDENTALIDAD DE LA PERSONA	353
---	-----

1. El nivel transcendental	355
a. Descubrimiento de los transcendentales	362
b. Número de los transcendentales	370
2. Los sentidos del ser	373
3. Constitución de la transcendentalidad	379
a. índole del «trans»	380
b. Momentos constitutivos	387
4. Los transcendentales zubirianos	394
a. Realidad	400
b. Mundo	417
c. Transcendentalidad disyunta	422
d. Otros transcendentales disyuntos	428
e. Ser	436
5. La función transcendental	447
6. Modos y tipos de realidad	459
7. Carácter transcendental de la persona	465
8. Transcendentales de la persona	475
a. Persona e inteligencia	476
b. Persona y libertad	481
c. Persona y amor	492
9. La persona como apertura	498

CAPÍTULO VI: PERSONA Y GÉNERO. Aproximación a una noción de la sexualidad humana	503
1. La diferencia en el orden transcendental	513
a. La diferencia de niveles	514
b. La diferencia y los transcendentales	524
c. La diferencia en el nivel cosmológico	532
d. La diferencia transcendental antropo- lógica	537
2. La diferencia en el mismo nivel	544
a. Estructura familiar de la persona	545
b. Apertura del <u>phylum</u>	546
c. El dimorfismo sexual	558
3. Un «mundo» de las personas	573
a. La diferencia en la persona	573
b. Relación ontológica	577
c. Tipos de respectividad	586
d. Hacia una respectividad disyunta	593
 CONCLUSIONES	 601
 BIBLIOGRAFIA	 615
I. OBRAS DE ZUBIRI	617
II. ESTUDIOS SOBRE ZUBIRI	620
III. SOBRE LA PERSONA	625
IV. ARTÍCULOS SOBRE LA PERSONA	633
V. SOBRE MASCULINIDAD-FEMINIDAD	640
VI. ARTÍCULOS SOBRE MASCULINIDAD- FEMINIDAD	645

PRÓLOGO

PRÓLOGO

En la cima de las preocupaciones antropológicas de nuestro tiempo se encuentra la voluntad de defender la dignidad de la persona. A este afán le corresponde en el terreno especulativo una profundización en la noción misma de persona. Esta andadura debería llegar hasta sus dimensiones más concretas que están marcadas, en el caso de la persona humana, por la masculinidad y la feminidad.

Este trabajo desea contribuir a la consideración teórica sobre la persona. Para ello se ha elegido un autor contemporáneo al que preocupó el tema de la persona y que se ocupó con seriedad en elaborar una noción precisa. Ése es un mérito de la filosofía de Xavier Zubiri. El grueso de la tesis se dedica a analizar el concepto zubiriano de persona que está relacionado con lo más nuclear de su metafísica.

Sin embargo él no abordó la reflexión sobre la diferencia varón-mujer. Al menos no lo dejó por escrito. En el último capítulo de este

trabajo se acomete la tarea de indagar, sobre la base de la filosofía zubiriana, una de las posibles respuestas a esta cuestión. Para ello se parte de la hipótesis de que la diferencia varón-mujer pueda ser una diferencia personal y, por tanto, que tenga sus repercusiones en el nivel transcendental. Es una cuestión difícil. Máxime cuando todavía existen pocos trabajos sobre el orden transcendental en Zubiri.

No se quiere afirmar que esta sea la única solución. Tampoco se asegura que ésta fuera la mente del filósofo en esta cuestión, que quizá nunca se planteó. Ni siquiera se apunta que ésta hubiera sido su respuesta en el caso de haberse formulado la pregunta. Únicamente se pretende pensar si la filosofía de Zubiri, incluso más allá del pensamiento de su autor, encierra la potencialidad para desarrollar esta hipótesis.

Ello requiere en cierto modo proseguir el pensamiento de Zubiri en una de sus posibles vías. Quizá quienes conozcan más profundamente su filosofía juzguen que no es posible. Pero el pensar humano avanza tratando de resolver cuestiones difíciles que requieren audaces hipótesis no siempre posibles ni verdaderas. Este es el riesgo de toda investigación.

ABREVIATURAS

Las obras de Zubiri se citarán del siguiente modo. La edición de estas obras está recogida en la bibliografía:

NHD	Naturaleza, Historia y Dios
SE	Sobre la esencia
CLF	Cinco lecciones de filosofía
IS	Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad
IL	Inteligencia y Logos
IR	Inteligencia y Razón
HD	El hombre y Dios
SH	Sobre el hombre
EDR	Estructura dinámica de la realidad
SSV	Sobre el sentimiento y la volición
PFHR	El problema filosófico de la historia de las religiones
SEAF	Siete ensayos de Antropología Filosófica
DHSH	Dimensión histórica del ser humano
CDT	Concepto descriptivo del tiempo
RR	Respectividad de lo real
RTE	Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía
SPM	Sobre el problema de la Filosofía I y II
FM	Filosofía y Metafísica

PRESENTACIÓN

PRESENTACIÓN

«El tema de la persona reviste carácter inundatorio en el pensamiento actual» -escribía Xavier Zubiri en 1959-. «En cualquier bibliografía aparecen masas de libros y publicaciones periódicas sobre la persona desde los puntos de vista más diversos. Biografías de personalidades grandes o modestas; estudios psicobiológicos y psicoanalíticos sobre la constitución de la personalidad o estudios psiquiátricos sobre las personalidades psicopáticas; estudios de moral sobre la dignidad de la persona humana o investigaciones psicológicas acerca de las personas jurídicas. La filosofía, por su lado, sin emplear muchas veces el vocablo, hace de la persona tema de sus reflexiones: cómo el hombre se va haciendo persona a lo largo de su vida. Y hasta la teología, prolongando las reflexiones de siglos pasados acerca de la persona de Cristo, vuelve a colocar hoy en primer plano el problema de la persona. Por dondequiera que se mire, se descubre el tema de la persona como uno de los problemas capitales del pensamiento actual»¹.

¹ El hombre, realidad personal, en «Revista de Occidente», 29 época, n. 1, (1963) pp. 5-29. Reproducido en SEAF, p. 55.

Así comenzaba Zubiri un ciclo de Cuatro lecciones sobre la persona. La descripción de la situación no ha perdido actualidad. El tema de la persona y de la dignidad humana ocupa un lugar central en la reflexión del pensamiento contemporáneo. El origen y la estructuración de la subjetividad es preocupación de todos los filósofos, aunque no empleen el término persona, y han sido numerosas las consideraciones sobre ella de los pensadores denominados personalistas o dialógicos², entre otros³. Sin embargo, pocos autores en nuestro

² Bastaría recordar entre otros a **MOUNIER, Emmanuel**, Le personalisme, 12 ed. Presses Universitaires Paris 1971 (1ª ed 1950), trad. esp.: ed. Universitaria Buenos Aires 1962; **BUBER, Martin**, Tú y yo. Ed. Nueva visión, Buenos Aires 1969; ¿Qué es el hombre? FCE, México 1949; primera edición en hebreo 1942; Das dialogische Prinzip, Heidelberg, 1962; **GUARDINI, Romano**, Mundo y Persona, ed. Guadarrama, Madrid 1963, Tit. or.: Welt und Person, 1954; **LACROIX, Jean**, Le personalisme. Sources, fondements, actualité, Chonique Sociale, Lyon 1981; **LEVINAS, Emmanuel**, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, M. Nijhoff, La Haye, 1961; trad. esp.: Daniel E. Gillot, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, en Sígueme, Salamanca 1977; Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, Montpellier 1972; Trad. esp.: Humanismo del otro hombre, Siglo XXI, México 1974; Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, M. Nijhoff, La Haye, 1974; trad. esp.: De otro modo que ser o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1987; **MARCEL, Gabriel**, Etre et Avoir, ed. Montaigne, Paris, 1935. Trad. esp.: I. Diario metafísico, Guadarrama, Madrid 1969; Du refus a l'invocation, ed. Gallimard, Paris, 1940; Homo viator, ed. Montaigne, Paris 1945; El hombre problemático, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1956; Dignité humaine, ed. Montaigne, Paris 1964.

³ Como por ejemplo, entre otros, cfr. **WOJTYLA, K.**, Persona e atto, Librería Editrice Vaticana, 1982, trad. española: Persona y acción, BAC, Madrid 1982; **MILANO, A.**, Persona in Teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico, Dehoniane, Napoli 1984; La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio, Dehoniane, Napoli 1987; **PAREYSON, L.**, Esistenza e persona, 4ª ed., Génova, Il Melangolo, 1985; **REICHMANN, James B.**, Philosophy of the human person, Chicago (Ill.) Loyola, University Press, 1985; **RIGOBELLO, Armando (a cura di)**, Lessico della persona umana, La cultura, 32, Roma, Studium 1986; Persona humana, nº monográfico, en «RCatInt, Communio» 4 (1982/2).

siglo han elaborado una noción profunda de lo que es ser persona. Por esta razón, en opinión de Pintor-Ramos, Zubiri desconfiaba «de las filosofías llamadas 'personalistas' por su frecuente endeblez teórica y una cierta precipitación, que no las convierten en las más aptas para la buscada defensa de los valores personales»⁴.

Hoy se añade a las descritas una nueva preocupación. Las personas consideradas en su singularidad son siempre o varones o mujeres y se desconoce si la dualidad sexual diferencia a la persona, configurando una persona masculina diferente a una persona femenina⁵, imprescindibles cada una para el autoconocimiento del otro. En este sentido afirma Julián Marías: «El hombre y la mujer se son recíprocamente espejos en que se descubre su condición. Hay un elemento de asombro, condición de todo verdadero conocimiento. (...) El encuentro con otra forma de persona -no ya con otra persona- muestra el contorno de la realidad personal»⁶.

⁴ PINTOR RAMOS, Antonio, Las bases de la filosofía de Zubiri: realidad y verdad, Publ. Univ. Pont. Salamanca, Salamanca 1994, p. 288, nota 52. Sin embargo, en su opinión, «esto no impide que se pueda incluir también a Zubiri (al menos parcialmente) dentro del personalismo de nuestro tiempo». En efecto así aparece en DOMINGO MORATALLA, Agustín, Un humanismo del siglo XX: el personalismo, ed. Cincel, Madrid, 1985, corresponden a Zubiri pp. 167-180.

⁵ Esta es la posición defendida por Julián Marías desde que escribió su Antropología filosófica, Rev. de Occidente, Madrid, 1975. Cfr. también La mujer en el siglo XX, Alianza Editorial, Madrid, 1985; La mujer y su sombra, Alianza Editorial, Madrid, 1987; y su última obra: Mapa del mundo personal, Alianza, Madrid 1993. Cfr. especialmente, cap. II, pp. 27-36.

⁶ MARIAS, Julián, Mapa del mundo personal, o.c., p. 34. Este autor describe la situación pero no profundiza en su estructura metafísica.

Desde las ciencias positivas son legión los estudios en esta línea⁷. Desde la teología se intuye que justamente en la condición sexuada se expresa parte de la imagen de Dios en el hombre⁸. Sin embargo la filosofía apenas ha abordado esta cuestión. Esto contribuye también, en parte, a que el concepto de persona se utilice sin precisión.

No es este el caso del autor que nos ocupa. Para Zubiri el tema de la persona tenía un valor central. En palabras de Pintor-Ramos: «Zubiri es un filósofo profundamente preocupado por la persona, desde los inicios de su pensamiento, hasta el punto de que no es disparatado pensar que la peculiaridad metafísica de la persona como esencia abierta es el gran argumento contra el sustancialismo metafísico tradicional»⁹.

⁷ Cfr. por ejemplo BLEIER, Ruth, Science and Gender. A critique of Biology and its Theories on Women, 1984, New York, Pergamon Press; FAUSTO-STERLING, Anne, Myths of Gender: Biological Theories on Women and Men, 1988, New York: Basic Books; MOIR, Anne and JESSEL, David, Brain Sex. The real difference between men and women, ed Michael Joseph by Penguin Group, London 1989; éstos desde el punto de vista científico. Desde el lado de las ciencias sociales: LORBER, Judith and FARRELL A. Susan (eds), The Social Construction of Gender, 1991, Sage Publications, California, London; ELSTHAIN, Jean Bethke, Public Man, Private Woman in Social and Political Thought, University Press, Princeton 1981, entre otros. Una panorámica puede verse en la primera parte del ensayo CASTILLA Y CORTAZAR, Bl., La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis, en Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, ed. Rialp, Madrid 1993.

⁸ Cfr. SCOLA, Angelo, L'Imago Dei e la sessualità umana. A proposito di una tesi originale della 'Mulieris dignitatem', en «Anthropotes» 1992/1 pp. 61-73

⁹ PINTOR RAMOS, Antonio, Las bases de la filosofía de Zubiri: realidad y verdad, en o.c., p. 288, nota 52.

En efecto, como ya se ha comentado en 1959 dictó un curso oral Sobre la persona. Después de haberlo impartido como conferencias comenzó a redactarlo como libro. De ese propósito nació el artículo El hombre, realidad personal, publicado en 1963¹⁰. Fue tal la importancia que en su pensamiento tuvo el configurar bien qué es el hombre en cuanto persona que, como es sabido, aquel curso y su posterior redacción le condujo a escribir el libro Sobre la esencia, que nació como una nota a pie de página a un tratado de antropología¹¹.

Más tarde, buena parte del curso que había quedado sin terminar de escribir, se recogió en dos capítulos del libro Sobre el hombre¹².

El tema le siguió interesando a lo largo de su vida. Como se verá en el transcurso de esta tesis, sus obras posteriores, aunque no traten directamente el tema, están salpicadas de esa centralidad que el concepto de persona ocupa en su metafísica. Así aparece por ejemplo en la última obra que escribió, que apareció publicada en 1984, un año después de su muerte:

«entre otras limitaciones la metafísica griega tiene una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de persona. Ha hecho falta -afirma- el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término de

¹⁰ El hombre, realidad personal, a.c. Cfr. cita 1.

¹¹ Cfr. Introducción a Sobre el hombre de Ignacio Ellacuría, p. XX.

¹² En concreto el cap. IV: La persona como forma de realidad: personhood, y la primera parte del cap. V: La personalidad humana y su constitución, en SH, pp. 103-152.

hipóstasis de su carácter de puro hypokeímenon, de su carácter de subjectum y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura res, de la cosa»¹³.

En efecto, con el término persona los padres griegos intentaron resaltar la diferencia radical que existe entre un individuo humano de un individuo de cualquier otra especie de la tierra, lo que generalmente se denomina con la palabra cosa o más técnicamente con el término sustancia o, mejor aún, lo que los medievales denominaron supuesto.

Sin embargo el peso del naturalismo, que tiende a considerar al ser humano como uno más de los seres del cosmos, ha sido grande en el pensamiento occidental. En el trascurso histórico se advierte que tras un ingente esfuerzo para distinguir la persona de la sustancia, se recae al poco tiempo de nuevo en el sustancialismo. Así ocurre con la definición de Boecio tras el avance de los Capadocios y, otra vez, tras la recuperación por parte de Santo Tomás de la noción de subsistencia se recae, por parte de los escolásticos más influyentes, en el modo substancial.

Aún hoy los materialismos, de cualquier corte, no reconocen una diferencia radical entre cada hombre y el resto del Cosmos. Consideran al hombre simplemente como un individuo de una especie más evolucionada.

Sin embargo los medievales no dudaron en afirmar que «la per-

¹³ HD, p. 323.

sona es lo más noble y digno que existe en la naturaleza»¹⁴. Por otra parte, la intuición fundamental que recoge el concepto de persona, ha dejado sus huellas en el pensamiento y sigue latiendo en las inquietudes antropológicas de los pensadores de la modernidad.

En efecto, es fácil hablar en el curso de la historia de la filosofía de lo que es la persona a diferencia de la res naturalis, por ejemplo, en Descartes y en Kant sobre todo. Así, desde diversas perspectivas se habla de la transcendentalidad de la subjetividad humana, bien en forma de «yo transcendental» como lo consideran Kant o Fichte, o como infinitud de la voluntad, tal como lo concebía Descartes. Hoy también se dice que la libertad es transcendental, que el entendimiento es transcendental, y se habla del carácter transcendental de la persona. Incluso se afirma la necesidad de construir una antropología transcendental¹⁵.

Nuestro propósito en esta tesis es estudiar un autor sistemático, a quien preocupó seriamente el tema de la persona -«esa gran realidad», como le llamaba¹⁶-, y se esforzó por alumbrar una clara y precisa noción sobre ella, desde el punto de vista filosófico, haciéndola incluso el eje de su metafísica. Sin embargo no nos vamos

¹⁴ TOMAS DE AQUINO, S. Th., I, q. 29, a. 3: «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura».

¹⁵ Cfr. POLO, L., Presente y futuro del hombre, ed Rialp, Madrid 1993, segunda parte. Este fue ya por otra parte el propósito declarado por Max Scheler que hablaba de elaborar una Meta-antropología, para distinguir la consideración filosófica de la persona de la consideración filosófica del Cosmos, que es lo que ha venido haciendo la Meta-física tradicional.

¹⁶ RR, p. 28.

a detener con la misma intensidad en todos los aspectos del problema, pues tienen una amplitud que supera las dimensiones de un sólo trabajo. En esta tesis nos interesa profundizar en aquellos **aspectos que la persona tiene de apertura**; en primer lugar la apertura a los demás, viendo la impronta que esa dimensión imprime en el propio carácter personal. Nos interesan también los aspectos trascendentales de la persona, porque la transcendentalidad es, por así decir, apertura desde sí misma.

Sin embargo para acometer esta cuestión nos hemos visto obligados a recoger una serie de nociones zubirianas que sirven de apoyo a la cuestión de la apertura de la persona. En efecto, es difícil hablar de persona como apertura sin haber dicho, al menos brevemente, lo que Zubiri entiende como el **carácter formal de la persona, la autopropiedad**. Es más, ahí radicarán la transcendentalidad de la persona, en la que se intenta profundizar. Para caracterizar metafísicamente a la persona Zubiri acuñó un concepto muy concreto: le llamó «suidad», como realidad que no es simplemente «de suyo» sino que además es «suya».

Por otra parte, era preciso hacer referencia a la persona como «esencia abierta», porque ahí radicarán la diversidad de tipos de la esencia, que tanta importancia tiene en la metafísica zubiriana de la persona. Además, Zubiri elaboró otro concepto, el de «sustantividad», sobre todo en su característica de ser *ὑπερκείμενον*, pensando en la persona, y el carácter de sustantividad plena sólo se la confiere al cosmos y a cada persona y el de individualidad se la atribuye formalmente sólo a la sustantividad humana. Por otra parte, era conveniente explicar lo que eran las hábitos, ya que la

socialidad humana es caracterizada como una *habitud*. Y a la *habitud* corresponde el *respecto formal* o la *formalidad*, característica clave para entender qué entiende Zubiri por *realidad*, verdadero eje de su *noología* y de su *metafísica*.

Como se ve todos estos aspectos de la *antropología zubiriana* no pueden ser tratados con la misma profundidad en un sólo trabajo. Por otra parte son abordados con cierta circularidad: los términos o conceptos salen una y otra vez cada vez en una mayor aproximación al estudio que nos ocupa.

Por otra parte existe la dificultad de que, como es sabido, gran número de las obras de Zubiri permanecieron inéditas en vida del autor y en estos últimos diez años muchas de ellas han visto la luz. Esto significa que la novedad de sus planteamientos es aún poco conocida, por falta de estudios al respecto. Pero el escollo mayor no estriba sólo en eso: los conceptos que él fue elaborando con gran originalidad, como los ya aludidos de *sustantividad*, *suidad*, y otros, como *actualidad*, «*realidad*» en cuanto distinta del «*ser*», etc., fueron llenándose de un contenido más preciso a lo largo de su *producción filosófica*, que sólo alcanzó su plena madurez en las últimas obras del autor. Por esta razón cada vez se advierte una mayor necesidad de precisar el sentido exacto que adquirieron esos vocablos, llevando a cabo lo que se podría denominar un estudio genético de los términos, haciendo ver la evolución y el sentido que tienen en las diferentes etapas de la obra zubiriana y, sobre todo, el sentido pleno que adquirieron en la trilogía sobre la *inteligencia*: *inteligencia sentiente*. El principal obstáculo proviene, por tanto, de que desde esa plenitud alcanzada en el último momento es preciso leer

toda su obra anterior¹⁷: eso impide en ocasiones moverse por los textos con soltura, unos textos que por sí mismos ya son de entrada de gran sutileza y meticulosidad¹⁸.

El plan de la tesis es siguiente: en primer lugar, el trabajo se abre con un capítulo introductorio que recoge aspectos históricos. En él, y al hilo de las referencias zubirianas a otros autores, hemos recogido algunas de las diversas definiciones que se han dado de la persona. En él se constata el por qué la mayor parte de las referencias de Zubiri no se centran en la modernidad, porque en su opinión los momentos más álgidos en la consideración de lo que es ser persona, se dieron en los siglos medievales, cuando los autores estaban preocupa-

¹⁷ Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego, Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri, ed. Labor, Madrid 1986, pp. VII y X. En la página 194 pone un ejemplo claramente significativo. Una de las características más peculiares y claves del pensamiento de Zubiri es considerar la «realidad» como «de suyo». Pues bien, en la obra en la que el propio Zubiri asegura que escribió para «saber lo que es la realidad (IS, prólogo) que es Sobre la esencia, la expresión «de suyo» no aparece hasta la página 394, por tanto mucho después de los términos de «nota», «constitución», «sustantividad», etc., al contrario de lo que acontece en Inteligencia sentiente.

¹⁸ Por otra parte la exposición del pensamiento noológico de Zubiri era algo que sus obras anteriores pedían, para poder captar con claridad su peculiar pensamiento, que en sus obras anteriores estaba sólo indirecta e incompletamente expuesto. Algo de esto afirma Arellano, comentando Sobre la Esencia: «Decididamente, mientras el modo de pensamiento de Zubiri no sea sacado a la luz, Zubiri será, esencialmente, un desconocido, por mucho que se aluda, cite o glose; y sus conclusiones metafísicas y antropológicas fundamentales, formuladas frecuentemente en expresiones sugestivas, constituirán tan sólo ocasiones de bello adorno para la cita pedante o tópicos expresivos con los que podrán decirse, en plena equivocidad, los conceptos más diversos. La utilización del pensamiento de Zubiri sin tener en cuenta su modo de pensamiento, estará en peligro de dar por suyas conclusiones a-, para-, o anti-zubirianas», ARELLANO, Jesús, la idea del orden trascendental, en «Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía» 1 (1964), p. 47.

dos por la articulación de difíciles cuestiones teológicas. Entre ellas se recoge más por extenso la opinión de Tomás de Aquino, que servirá para contrastar después diversos puntos.

La primera parte, bajo el título **«La persona como autopropiedad»**, compuesta por los capítulos II y III tiene por objeto exponer más o menos profundamente aquellos elementos de la filosofía de Zubiri que más adelante jugarán un papel importante en la discusión de las nuevas hipótesis que se aportan. Aún con riesgo de aumentar el volumen de este trabajo nos ha parecido imprescindible hablar primero de aquellas nociones que más adelante se articularán extrayendo de ellas conexiones y consecuencias. Todas ellas han servido para que la autora de este trabajo obtuviera un mapa de la antropología de Zubiri y sirvieran de guía, sobre todo, a quienes no conozcan el pensamiento y la terminología zubiriana.

El núcleo de la tesis está constituido por la segunda parte titulada **«la persona como apertura»**, compuesta por los capítulos IV-VI, donde interpelando a los textos de Zubiri se les hace decir lo que, a nuestro juicio, puede estar encerrado en ellos, además de lo que explícitamente afirman. Es ahí donde nos acercamos a la persona como apertura, examinando el valor constitutivo que dicha dimensión imprime en la persona. La persona es «autopropiedad», es ella y no otra y, sin embargo, estructuralmente está desde sí misma abierta a los demás.

Una apertura fundamental es la del phylum. En virtud de la constitución filética cada persona procede de sus progenitores. Y tiene, al menos, dos progenitores humanos, que se han comportado

con él de dos modos diferentes a la hora de transmitirle la vida. Por otra parte, cada persona es susceptible de poder transmitir a su vez la vida. Pero no lo puede hacer sólo, ni con alguien que sea simétrico a ella en todas las dimensiones. Necesita complementarse con otra persona que tenga un modo algo diferente de relacionarse con la vida.

De ahí se deduce que desde el punto de vista filético se advierte la necesidad, dentro del ser humano, de dos seres que se comportan con la vida de un modo relativamente distinto. ¿Cuál es el carácter de esta diferencia? ¿Adquiere esta diferencia en el hombre carácter personal? ¿El dimorfismo sexual tiene en el hombre como única finalidad la transmisión de la vida, o tiene también otras dimensiones insospechadas en el mundo animal?

Por otra parte, el tema de la persona tiene sus repercusiones a nivel transcendental. En opinión de Zubiri cada realidad en virtud de su forma de realidad, tiene una función transcendental que configura a nivel transcendental un modo o tipo de realidad. La consideración de la realidad en cuanto realidad puede llegar a constituir tipos distintos de realidad. Esto está en la línea de la reclamación, realizada por Heidegger, de una ontología peculiar para los seres personales.

Pues bien, si a nivel de formas de realidad se ha advertido dos modos de «autoposesión», dos tipos de suidad, que resultan complementarios, al menos, en el nivel filético, la función transcendental de estas dos formas de realidad podrían determinar una diferencia también transcendental. En este sentido resulta sugerente la expresión que Zubiri recoge de Duns Escoto: los transcendentales

disyuntos.

Dentro de un mismo nivel transcendental, con unas características básicas comunes, que han dado lugar a un tipo de realidad diferente a otros tipos, se podría hallar de una diferencia transcendental utilizando la disyunción. Es decir, si todo lo humano, es masculino o femenino, en todas sus dimensiones, partiendo del nivel personal, y sin salirse de él se podría, metafísicamente hablando, encontrar dos dimensiones transcendentales disyuntas. Esto llevaría a concluir que todo lo humano está teñido por dos modos diferentes de autopropiedad o autoposesión. Todo lo personal o es femenino o es masculino.

Bien es verdad que, desde el punto de vista científico, se pueden encontrar dificultades a esta concepción metafísica. Si es cierto que es la genética la que da pie para hablar de dos modos de lo humano, porque todas las células humanas están connotadas por la diferencia genética (o XX o XY); si bien esta diferencia se sigue advirtiendo en todos los planos del desarrollo embrionario, endocrinológico, fisiológico y psíquico, en la naturaleza no dejan de darse excepciones. Hay individuos que tienen un sexo genético y otro fisiológico o endocrinológico. Por otro lado, a nivel de inclinaciones psicológicas habría que dar razón del problema de la homosexualidad y del lesbianismo, sobre todo, cuando estas inclinaciones tienen cierta base fisiológica.

Sin embargo, así como la medicina estudia por una parte la fisiología habitual de los órganos y reserva otro lugar al estudio de sus patologías, en el presente trabajo se quiere dar razón de lo que

es habitual en la realidad humana, cuando ésta se estudia en el plano de la normalidad; es decir, cuando a un sexo genético le corresponde el mismo desde el punto de vista endrocrinológico, fisiológico y psicológico. Partiendo del desarrollo normal quizá sea más fácil después estudiar las anomalías.

Este estudio acerca de la persona se ha hecho, por tanto, con el interés, entre otros, de saber si es posible, a partir de la persona y en la persona misma, encontrar el estatuto ontológico que configura la diferencia que hay entre las personas concretas que existen en el mundo, que son o varones o mujeres. Zubiri no abordó esta cuestión. Sin embargo en el capítulo que dedicamos a la Persona y Género, además de recurrir a descripciones aportadas por otros autores, intentamos recoger las sugerencias que en esta línea hemos hallado en el pensamiento zubiriano.

De inspiración zubiriana es también otra característica de este trabajo que interesa destacar. Como es sabido, Zubiri pensaba que la filosofía debía contar en su desarrollo con los datos que aporta la ciencia. Aunque éste es un estudio filosófico, y no se constatan en él los datos científicos, la autora ha tenido la preocupación de conocer, al menos someramente, lo que acerca de la masculinidad y la feminidad se dice actualmente en las ciencias empíricas. Todo ello ha quedado recogido en una breve publicación, que ha constituido los prolegómenos de este trabajo filosófico. Ya se ha aludido a él: se trata de un ensayo acerca de la complementariedad¹⁹.

¹⁹ CASTILLA Y CORTÁZAR, Bl., La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis, en Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, ed. Rialp, Madrid 1993, 104 pp.

Aunque Zubiri no trató algunos aspectos que ahora son de nuestro interés, el poner de relieve lo que él dijo, puede servir de plataforma para posteriores desarrollos, sobre todo en lo relacionado con el vínculo entre persona y sexualidad o, para ser más exactos, entre persona y masculinidad, y persona y feminidad.

CAPÍTULO I:

SIGNIFICADO DEL CONCEPTO DE PERSONA. ALGUNOS ASPECTOS HISTÓRICOS

CAPÍTULO I

SIGNIFICADO DEL CONCEPTO DE PERSONA ALGUNOS ASPECTOS HISTÓRICOS

El pensamiento de Zubiri tiene como trasfondo la historia de la Filosofía. Al hilo de otras preocupaciones, como es por ejemplo el estudio de la inteligencia humana o el planteamiento del tema de Dios, resume en pocas líneas varios siglos de reflexión. Esto es lo que ocurre en diversas ocasiones refiriéndose al tema de la persona.

Iniciando el camino desde el principio ya se ha aludido a que Zubiri constata que los griegos carecieron incluso del concepto de persona¹. Recuérdese su juicio acerca de la filosofía griega, que se

¹ Según algunos estudios en la filosofía griega se pueden encontrar elementos sueltos, que luego sirvieron para elaborar el concepto de persona: Cfr., por ejemplo, **ALVAREZ TURRIENZO, Saturnino**, El Cristianismo y la formación del concepto de persona, en Homenaje a Xavier Zubiri, ed. Moneda y crédito, Madrid 1970, t. I, pp. 43-78; o **NEDONCELLE, M.**, Prosopeion et Persona dans la antiquité classique, en «Revue des Sciences Religieuses», 3-4 (1948)

recogió en la presentación:

«Entre otras limitaciones la metafísica griega tiene una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de persona. Ha hecho falta -afirma- el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término de hipóstasis de su carácter de puro hypokeímenon, de su carácter de subjectum y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura res, de la cosa»².

En efecto, el concepto metafísico de persona, que comenzó a utilizarse en las disputas teológicas trinitarias y cristológicas necesitó un largo proceso de depuración hasta distinguir nítidamente entre naturaleza y persona. Este esfuerzo fue llevado a cabo en gran parte por los Padres griegos, en especial los capadocios, que tras diversas oscilaciones entre los conceptos de ousía, hipóstasis y prosopon, llegaron a identificar hipóstasis y persona como distintos de la ousía y de la substancia individual³.

277-300.

² HD, p. 323.

³ Para la obra llevada a cabo por los Padres Capadocios cfr. BUDA, Carmine, Evolución del concepto de persona, en «Revista de Filosofía», Madrid, 15 (1956) 243-259; y GÓMEZ ARBOLEYA, Sobre la noción de persona, en «Rev. de estudios políticos» 47 (1949) 104-116. Interesaría destacar un texto de SAN BASILIO:

«La ousía es lo común a los individuos de la misma especie, que todos poseen igualmente, por lo cual se les designa con un único vocablo, que no expresa ninguno de los caracteres individuantes que la determinan... Si se unen estos caracteres individuantes a la ousía tendremos la hypóstasis. La hypóstasis es el individuo determinado, existente por sí, que comprende y posee la ousía, pero que se opone a ella como lo propio a lo común, lo particular a lo general» (Carta 38, 1,4, dirigida

Anteriormente, en el mundo romano, es en Cicerón donde aparece la oposición clásica entre persona y res. Se trata de una oposición netamente jurídica, aunque en él también se encuentra el esbozo de una descripción filosófica del concepto de persona, que recuerda a la fórmula que más adelante utilizará Boecio⁴.

a San Gregorio Nacianceno).

Como se aprecia la noción de hypóstasis se acerca peligrosamente todavía a la sustancia individual. San Gregorio por eso añade, para caracterizarla las notas de totalidad, independencia, inteligencia y libertad (Cfr. **SAN GREGORIO NACIANCENO**, Orat., 21, 16). Esto permitirá ir perfilando la noción distinguiendo la sustancia individual de su subsistencia, hasta llegar a distinguir claramente entre persona y naturaleza, por muy perfecta y acabada que ésta sea. Todo este proceso fue necesario para aquilatar bien las cuestiones cristológicas.

⁴ Respecto al sentido que el término persona tenía en la obra de Cicerón cfr. **RIVA, Clemente**, Origine del concetto di persona, «Iustitia», jul-sept (1964) 210:

«Ma con Cicerone abbiamo un repertorio di accezioni del termine persona e una gamma di significati, che anche le epoche posteriori non potranno non tenerne conto, almeno nella loro sostanza. I significati più rilevanti che meritano d'esser ricordati, dati da Cicerone al vocabolo persona, sono di varia specie. Abbiamo così persona con significato giuridici, ossia soggetto di diritti e di responsabilità (De Orat. II, 102). Inoltre abbiamo il significato di tipo o funzione sociali (alicuius personam gerere). Persona è vista come costitutivo o carattere di dignità (id quod quaque persona dignum est = ciò che è degno della persona). La persona impersonifica una realtà collettiva, come il magistrato che impersonifica la città (De Off. I, 124). Viene affermata l'eccellenza della persona rispetto alle cose (De Orat. III, 53). La persona è presa come carattere e indole d'un individuo (Persona Laelii = la personalità di Lelio (De Amicit. I, 4)). Infine vi è un concetto filosofico di persona come natura umana individua partecipe della razionalità. Vi è a questo proposito un testo (De Off. I, 107) che merita di essere riportato: 'Intelligendum etiam duabus quasi nos indutos esse a natura personis, quarum una communis est, ex eo quod omnes participes sumus rationis, praestanteque eius qua antecellimus bestias, (...), altera autem quae propria singulis est tributa' (= si deve sapere che noi siamo come vestiti dalla natura di due persone, delle quali una è comune per il fatto che tutti siamo partecipi della ragione con cui siamo più eccellenti delle bestie, (...)) l'altra poi è concessa a ciascun singolo come propria). Qui Cicerone, sia pure

Zubiri, repasando las vicisitudes de la noción de persona afirma en el primer volumen de Inteligencia Sentiente:

«Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en la que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde el punto de vista no sustancial sino subsistencial. Ciertamente que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo substancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia»⁵.

Estas apretadas líneas, en efecto, resumen centurias del desarrollo filosófico acerca de la noción de persona, constatando avances y retrocesos.

Aunque no es nuestro propósito el hacer la historia de la cuestión, cosa que está realizando con gran brillantez la escuela tomista de Barcelona, es esclarecedor resaltar algunos de sus principales hitos y cuestiones. Comenzaremos recogiendo más ampliamente la concepción de persona que tiene Tomás de Aquino, al hilo de la cual aparecerán algunos aspectos del debate.

El aquinate acepta en principio la definición de persona

in forma poetica, avanza una dottrina della natura dell'uomo, indicando col vocabolo persona quello che Boezio dirà più tardi definendo la persona: individua substantia naturae rationalis».

⁵ IS, p. 131.

aportada por Boecio: «sustancia individual de naturaleza racional»⁶. Sin embargo, en virtud de su profunda visión de la transcendentalidad del «esse», esa fórmula adquiere en él una transformación radical.

Es interesante constatar que Boecio conocía que, por obra de los capadocios, a la substancia, aplicada a la persona se le llamaba subsistencia. Sin embargo él, queriendo ser fiel a Aristóteles, vuelve al lenguaje original, que le parece decir lo mismo, perdiendo por primera vez la profundización metafísica obra de los padres griegos, volviendo a introducir en la noción de persona el carácter de subjectum, y de hypokeimenon. Boecio relata la cuestión de la siguiente manera:

«De forma altamente expresiva, los griegos han denominado hypóstasis a la subsistencia individual de una naturaleza racional; nosotros, por indigencia de términos, hemos tenido que optar por una designación figurada: lo que ellos expresan por hypóstasis nosotros lo denominamos persona. Pero la lengua griega es más sutil; en ella la hypóstasis es la subsistencia individual»⁷.

Teniendo esto claro se pregunta qué significa propiamente una subsistencia y llega a la conclusión de que hypóstasis es subsistencia

⁶ BOECIO, Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, en J. MIGNE, Patrologiae. Cursus completus, Paris, Vrayet de Surcy, 1847, PL 64, 1343 C.

⁷ «Longe vero illi (Graeci) signatius naturae rationalis individuum subsistentiam hypostáseos nomine vocaverunt; nos vero, per inopiam significantium vocum, translatitiam retinuimus nuncupationem, eamque quam illi hypóstasis dicunt, personam vocantes. Sed peritior Graecia sermonum hypóstasis vocatindividuum subsistentiam», Ibidem, PL, 64, 1344 A.

individual, que es lo mismo que substancia individual⁸. Reconoce que substancia y subsistencia no quieren decir exactamente lo mismo, pero en su opinión la noción de subsistencia sólo se puede aplicar a las nociones universales. Por tanto subsistencia individual es lo mismo que substancia individual⁹.

De esta manera Boecio pierde, casi sin advertirlo, la profundización que consiguieron los capadocios. Ocho siglos más tarde será Tomás de Aquino quien descubrirá con nuevas luces y expresará con mayor precisión que los que le precedieron la radicalidad de la persona en el ser¹⁰. Por eso vuelve a sustituir la expresión 'substancia' por el concepto de 'subsistencia' y entiende la persona como 'subsistencia espiritual'. Como es conocido sustituye el vocablo 'racional' por 'espiritual' para que el concepto de persona pueda ser aplicable, en la teología, a personas no humanas, como las angélicas y las personas divinas.

Su concepción la han resumido Schütz y Sarach diciendo que «Persona para él designa ese modo y manera inmediatos en que el ser

⁸ «Quocirca cum ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam, jure subsistentias particulariter substantes hypostáseis appelaverunt», Ibidem, PL, 64, 1344 B.

⁹ Para un desarrollo pormenorizado de estas cuestiones cfr. **GRACIA GUILLÉN, Diego**, Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás, en «Cuadernos salmantinos de filosofía», 11 (1984) pp. 72-73.

¹⁰ Cfr. **TOMÁS DE AQUINO**, In Sent., I, d.6, q.2, a.1; d.7, q.1, a.1; d.23, a.2; S. Th., I, q. 29, a.1.

real posee su esencia plenamente y dispone libremente de ella»¹¹.

Profundizar en el conocimiento de la persona parece que requiere en primer lugar desentrañar las consecuencias que tiene el que ésta consista fundamentalmente en el propio ser. Por ello, al recoger algunos de los aspectos históricos del concepto de persona, nos vamos a detener con cierto detenimiento en la concepción de Tomás de Aquino. En efecto el aquinate tiene, aunque dispersa entre sus distintas obras, una concepción precisa de qué es ser persona. Ciertamente no es un interlocutor directo de Zubiri, pero exponer su postura puede servir para contrastar después con la doctrina zubiriana. Tiene el mérito, además, de haber recuperado la dimensión subsistente de la persona, que posteriormente volverán a perder los Escolásticos, y de recoger la mayor parte de los elementos sobre la persona de quienes le precedieron, en concreto, la incomunicabilidad.

1. La incomunicabilidad de la persona

En primero lugar es de interés la ampliación que Tomás de Aquino¹² hace de la fórmula boeciana que le sirve de punto de partida. Ampliación, desde la substancia a la subsistencia, a la que hace referencia Zubiri en el texto comentado.

¹¹ Cfr. SCHÖTZ, Ch., SARACH, R., El hombre como persona, p. 720, en VV. AA., Mysterium Salutis, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1965. Trad. esp. Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación, ed. Cristiandad, 1970, t. II.

¹² Un estudio exhaustivo de los textos en los que Tomás de Aquino trata sobre la persona puede encontrarse en FORMENT, E., Ser y persona, 2ª ed., Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983, pp. 15-69.

La definición de Boecio al aludir a la 'sustancia individual' quiere designar lo que en lenguaje aristotélico corresponde a la sustancia primera¹³, como diversa de la sustancia segunda (sustancia universal). La sustancia primera es llamada también hipóstasis o 'supuesto'¹⁴.

La persona es el nombre especial que reciben los singulares de las sustancias racionales¹⁵, en cuanto que éstas son un tipo de sustancias especiales o más perfectas¹⁶. Al hilo de esta primera idea en diversos pasajes explicita lo que hace que una sustancia sea individual.

¹³ TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.29, a.2: «... in definitione personae... 'substantia' accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam: et per hoc quod additur 'individua', trahitur ad standum pro substantia prima». (En la definición de persona ... 'sustancia' se toma en general, en cuanto se aplica a la primera y a la segunda, y al añadir 'individual' se contrae a significar la sustancia primera).

¹⁴ TOMAS DE AQUINO, *Quaestiones Quodlibetales, Quodl.* II, q. 2, a. 2: «Suppositum autem est singulare in genere substantiae quod dicitur hypostasis vel substantia prima». (El supuesto, en cambio, es el singular en el género de la sustancia, que se denomina hipóstasis o sustancia primera).

¹⁵ TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.29, a.1: «in praedicta definitione personae ponitur substantia individua inquantum significat singulare in genere substantiae: additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis». (En dicha definición de persona se pone 'sustancia individual', en cuanto se significa el singular en el género de la sustancia; se añade 'de naturaleza racional' en cuanto se significa el singular en las sustancias racionales).

¹⁶ Ibidem, «sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus». (Pero de un cierto modo más especial y perfecto se halla lo particular e individual en las sustancias racionales).

Lo individual es, en primer lugar, para los medievales, lo inco-
municable. Por ello se va afirmando que no pueden ser persona:

- 1) los accidentes, porque se comunican con la sustancia¹⁷.
- 2) Tampoco los géneros abstractos pues pueden ser participados por muchos individuos¹⁸.

Por otra parte, si la persona tiene una naturaleza racional quedan excluidos:

- 3) los individuos no racionales¹⁹.

Además, sostiene que la sustancia que compone la persona ha de ser completa: no pueden ser persona, por tanto,

- 4) las partes de la sustancia primera, aunque sean individuales: por ejemplo una mano.

¹⁷ TOMAS DE AQUINO, Quaestionis Disputatae, De Potentia, q.9, a.2: «Per hoc ergo quod dicitur substantia excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona» (Por decir sustancia se excluyen del concepto de persona los accidentes, que de ninguno de ellos puede decirse persona).

¹⁸ Ibidem: «Per hoc vero quod dicitur individua excluduntur genera et species in genere substantiae, quae etiam personae dici non possunt». (Por decir individual se excluyen los géneros y las especies de género, que tampoco pueden decirse persona).

¹⁹ Ibidem: «Per hoc vero quod additur rationalis natura excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt». (Por añadirse de naturaleza racional son excluidos los seres corpóreos, plantas y animales, que no son personas).

De que haga falta ser una sustancia completa se deduce que no puede ser persona

5) una sustancia singular incompleta, por ejemplo, en el caso del hombre el alma separada, pues es sólo parte de la esencia substancial del hombre²⁰, que está compuesta de cuerpo y alma.

Resumiendo, según lo dicho hasta ahora, en la definición de Boecio se indica que la persona es una sustancia individual, completa y distinta o no común, lo cual se expresa con los términos individua substantia y de naturaleza racional, lo que se expresa con los términos rationalis naturae²¹. O dicho de otro modo, la persona puede ser definida como el 'supuesto racional'.

Sin embargo todas estas características de la persona corresponden exclusivamente al plano predicamental. De aquí se podría

²⁰ Ibidem, De Potentia, q. 9. a. 2 ad 14: «Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona». (El alma separada es parte de la naturaleza humana y, por ello, no es persona). Cfr. también Summa Th. I, q. 29, a. 1, ad 5: «Anima esta pars humanae speciei et ideo: licet sit separata (...) non potest dici substantia individua quae hypostasis vel substantia prima, sicut manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit et neque definitio personae, neque nomen». (El alma es parte de la especie humana y, por ello, aunque esté separada (...) no puede decirse sustancia individual, que es la hipóstasis o la sustancia primera, como no es la mano, ni cualquier otra parte del hombre. Y así al alma no le compete ni la definición ni el nombre de persona).

²¹ Para poder aplicar esta noción a los ángeles y a Dios que tienen inteligencia pero no racionalidad al estilo humano, Tomás de Aquino interpreta la racionalidad en sentido amplio como sinónimo de inteligencia: Cfr. S. Th., q. 29, a. 3, ad 4

inferir que la substancia primera, hipóstasis o supuesto, fuera un género, la persona una de sus especies, y la racionalidad la diferencia específica. Así se ha afirmado muchas veces, afirma Forment²², cuando se ha considerado, erróneamente, que para Santo Tomás la persona es algo esencial, y que se diferencia del supuesto por una determinación de la esencia, la racionalidad. Sin embargo esta concepción en todo caso puede atribuirse a Boecio, no a Santo Tomás, porque éste sin advertirlo explícitamente modifica la fórmula boeciana.

Dicha transformación se aprecia cuando Tomás de Aquino aplica la noción de persona a desentrañar misterios teológicos. Así, precisa que no podría ser persona:

6) lo asumido por la personalidad de otro²³.

Esto lo deduciría al analizar el misterio de la Encarnación. Cristo asume una verdadera naturaleza humana individual completa, alma y cuerpo, pero la humanidad de Cristo no es persona humana. La humanidad de Cristo, dice la Teología, es asumida por una Persona divina: el Verbo.

Ciertamente una característica peculiar de la persona, reconoci-

²² Cfr. FORMENT, Eudaldo, Persona y modo substancial, ed. PPU, Barcelona 1983 pp. 10-23.

²³ TOMAS DE AQUINO, In quattuor Sententiarum, III, Sent., d.5, q.2, a.1, ad 2: «assumptibilis secundum quod id quod assumitur transit in personalitatem alterius, et non habet personalitatem propriam. Non est autem contra rationem personae communicabilitas et assumentis». (Lo que es asumido pasa a la personalidad del otro y no tiene personalidad propia. No va contra el concepto de persona la comunicabilidad del asumente.)

da por todos los pensadores, es que no puede ser transferida a otro. Sin embargo, según la definición de Boecio la naturaleza humana de Cristo tendría que ser considerada persona, pues se trata de una naturaleza individual de naturaleza racional²⁴. En ese caso el Verbo tendría que haber asumido una persona humana. Pero la persona es inasumible, incomunicable. Por eso la definición de Boecio seguida al pie de la letra, no se podría aplicar a la Teología de la Encarnación,

Por otra parte la persona no es sólo individual frente a lo universal. La persona se caracteriza también como lo propio frente a lo común²⁵. Por tanto, no sería persona:

7) lo singular que es común a varios y, por tanto, predicable de muchos²⁶.

²⁴ **TOMAS DE AQUINO**, *S. Th.*, III, q. 16, a. 12, ob. 2: «Praeterea Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturae, non autem substantia universalis. Ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam 'rationalis naturae individua substantia'; ut dicit Boethius. Ergo Christus, secundum quod homo est persona». (Cristo en cuanto hombre es una substancia de naturaleza racional. No una substancia universal. Luego es una substancia individual. Pero, según Boecio, la persona es 'una substancia individual de naturaleza racional'. Luego Cristo, en cuanto hombre, es persona).

²⁵ En este sentido es útil recordar que en la progresiva elaboración del concepto de persona se han barajado dos aspectos: desde la perspectiva aristotélica se hace hincapié en la individualidad frente a la universalidad; y desde el platonismo se diferencia lo propio frente a lo común. Cfr. **ALVAREZ TURRIENZO, Saturnino**, *El Cristianismo y la formación del concepto de persona*, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, ed. Moneda y crédito, Madrid 1970, t. I, pp. 43-78, especialmente p. 65.

²⁶ **TOMAS DE AQUINO**, *De Potentia*, q. 9, a.2, ob et ad 12: «...essentia enim divina, secundum quod est essentia, non est persona; alioquin esse in Deo una persona, sicut est una esentia (...) Ad duodecim dicendum, quod individuum

Esto lo precisa Tomás de Aquino al aplicar la noción de persona al misterio de la Trinidad. En Dios, dice la Teología, hay tres Personas y una sola esencia o naturaleza. Pues bien, la esencia en cuanto común no es persona, si no en Dios habría cuatro personas en vez de tres²⁷. Esta cuestión, en Dios, representa un mayor misterio ya que su naturaleza no está a nivel predicamental. La esencia divina es su ESSE. En Dios hay un solo ESSE y, sin embargo, tres personas.

Todo ello manifiesta, de nuevo, que la definición de Boecio no es suficiente. En efecto, desde el punto de vista cristológico se descubre que la persona ha de añadir a la naturaleza individual algo más, que es precisamente lo que no puede ser asumido. Y desde el punto de vista trinitario, por su parte, se advierte que la persona no puede ser lo común, aunque sea una sólo la naturaleza.

in definitione personae sumitur pro quod non praedicatur de pluribus; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem; cum praedicatur de pluribus personis, licet sit individua secundum rem». (La esencia divina, en tanto que es esencia no es persona; de otro modo Dios sería persona en cuanto que es esencia... A esto hay que decir que individuo se toma en la definición de persona por esto que no es predicado de muchos; y, según esto, la esencia divina no es sustancia individual según la predicación, porque es predicada de varias personas, a pesar de que sea individual según la realidad)

²⁷ Cfr. **FORMENT, Eudaldo, Ser y persona**, o.c., pp. 21-23: «en estas páginas se señala como la persona se distingue no sólo de lo universal predicable de muchos, sino también de lo singular que es común a varios y por tanto predicable de muchos. Con este término se indica que la persona no es común a muchos, o que es inmultiplicable y, por tanto, distinta de las otras. (...) Así en la Trinidad hay que sostener que en Dios hay tres personas realmente distintas en una única y misma naturaleza o esencia. Esta naturaleza o esencia en cuanto tal, según la definición de Boecio, tiene que ser persona, pues es una sustancia individual de naturaleza racional (espiritual). Con ello Dios (...) sería una cuaternidad».

Aquí habría que recordar que Boecio no emplea más que una sola vez la palabra *persona* para hablar de la Trinidad. Al estructurar su pensamiento conforme a las categorías lógicas de Aristóteles encuentra que según esos criterios la comunidad intratrinitaria resulta indefinible. Por ello Boecio es consciente de que su concepto de persona, definido con categorías aristotélicas no es válido más que a nivel intramundano. La emplea, sin embargo, 90 veces en su tratado cristológico ya citado: Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium. El, que también aplicó el concepto de persona para esclarecer misterios de la fe cristiana, aplica su clásica definición a Cristo, aunque como se ha visto no es correcta para entender la unión hipostática, porque, en su opinión, aunque Cristo es Dios es también formalmente hombre y, por tanto, podría ser definido por medio de las categorías propias de la lógica y la metafísica aristotélicas²⁸.

²⁸ A este respecto cfr.: GRACIA GUILLÉN, Diego, Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás, en a.c., pp. 70-72; y NEDONCELLE, M., Les variations de Boèce sur la personne, en «Revue des Sciences Religieuses», 29 (1955) 201-238; después incluido en su libro Intersubjectivité et ontologie, Paris. Louvain 1974, pp. 235-271.

El texto latino fundamental de Boecio dice:

«**Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus sed in individuis cinstat, reperta personae est igitur definitio: persona est naturae rationabilis (var. rationalis) individua substantia**» PL, 64, 1343 c.

Y, según el significado que se da a la substantia y a la natura, la traducción completa del texto sería la siguiente:

«Si, por una parte, la persona se encuentra solamente en las sustancias, y sólo en aquellas que están dotadas de razón; si, por otra parte, toda sustancia es una naturaleza, es decir tiene una diferencia específica; y si, en fin, la persona no se da en los seres universales, sino en los individuos, entonces hemos encontrado la definición de persona: persona es la sustancia individual de naturaleza racional».

Según lo que se viene diciendo, la persona parece que transcende el plano categorial o esencial, pues una naturaleza perfecta desde el punto de vista esencial²⁹ es asumida por Cristo.

Una característica de la persona humana que deriva de su incomunicabilidad es su **irrepetibilidad**. Cada persona es una y única y por esto irrepetible e intransferible; de otro modo sería comunicable. Si hubiera dos iguales ya no sería incomunicable.

De todas maneras puede resultar chocante calificar como incomunicable a una realidad que es en sí misma la más comunicable, como es la persona, que por su inteligencia y voluntad está abierta a todo lo real. Sin embargo, como se ha visto, el término de incomunicabilidad se usa en sentido técnico con un significado muy preciso. Incomunicabilidad es más, incluso, en cierto sentido, que irrepetibilidad. Así se recoge también en obras actuales:

«Incomunicable es inalienable. No tratamos aquí de subrayar que la persona es siempre un ser único, que no tiene su equivalente, porque esto se puede afirmar de cualquier otro ser: animal, planta o piedra. El hecho de que la persona sea

²⁹ A pesar de esto la tradición escolástica está llena de interpretaciones que sostienen que la especificidad de la persona -lo que ésta añade a la naturaleza-, está a nivel esencial. Entre ellas y dentro de la tradición tomista está la interpretación de Cayetano (1469-1534), que influida por la terminología empleada por Suárez (1548-1617) se ha venido a calificar como un 'modo substancial'. Por otra parte está la opinión de Escoto (1266-1308) para quien la persona es calificada de un modo negativo: la persona es la mera esencia con la negación de toda dependencia. Entonces la humanidad de Cristo no sería persona humana porque ha sido asumida y es, por tanto, dependiente. Sin embargo también entre muchos pensadores que se llaman tomistas, sobre todo los que siguen a Cayetano, también sostienen una interpretación esencialista, como se dirá más adelante.

incomunicable e inalienable está en relación estrecha con su interioridad, su autodeterminación, su libre arbitrio. No hay nadie que pueda querer en lugar mío. No hay nadie que pueda reemplazar mi acto voluntario por el suyo. Sucede a veces que alguno desea fervientemente que yo desee lo que él quiere; entonces aparece como nunca esa frontera infranqueable entre él y yo, frontera determinada precisamente por el libre arbitrio. Yo puedo no querer lo que el otro desea que yo quiera, y en esto es en lo que soy incommunicabilis. Yo soy y yo he de ser independiente en mis actos. Sobre este principio descansa toda la coexistencia humana; la educación y la cultura se reducen a este principio»³⁰.

2. La persona como subsistencia

De lo dicho se deduce que lo personal es algo incomunicable, irrepetible, distinto de los demás, único. La persona, cada persona, constituye lo propio e intransferible.

De ahí la dificultad de saber qué es ser persona y de conocer a la persona. La persona no puede definirse. Cada uno es cada uno. En efecto, lo singular y propio no puede definirse. Sólo aquello que pertenece al concepto común de singularidad³¹.

³⁰ WOJTYLA, K., Amor y responsabilidad, ed. Razón y fe, Madrid 1978, p. 17.

³¹ Así lo afirma Tomás de Aquino. Cfr. S. Th., I, q.29, a.1, ad 1: «Licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet communem rationem singularitatis, definiri potest: et sic Philosophus definit substantiam primam. Et hoc modo definit Boethius personam». (Aunque este singular o aquél no pueden definirse, sin embargo, aquello que pertenece al concepto común de singularidad sí puede definirse, así Aristóteles define a la sustancia primera, y de ese modo define Boecio a la persona).

Para descubrir la raíz de la irrepetibilidad hay que transcender el orden esencial. Tomás de Aquino lo vio claro. Substancia primera no significa esencia substancial, sino esencia substancial que subsiste. Substancia primera es lo que se encuentra en la realidad, por eso la llama también res naturae, y eso significa que subsiste³². Y la subsistencia consiste en un tipo de existencia: lo que existe por sí y no en otro³³.

En efecto, no hay que olvidar que la sustancia es un predicamento correspondiente al nivel categorial. Como es sabido Aristóteles no terminó de esclarecer el carácter transcendental del ser como acto³⁴. Sin embargo para Tomás de Aquino es evidente que el supuesto es ante todo 'individuo subsistente'³⁵. La subsistencia es

³² Ibidem, S. Th. I, q.29, a.2: «Dicitur substantia 'subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae'... Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt 'res naturae, subsistentia et hipóstasis'». (Se dice substancia al sujeto o supuesto que subsiste en el género de substancia... Es nombrado también con tres nombres significativos de las cosas reales: 'realidad de naturaleza', 'subsistencia' e 'hipóstasis'.)

³³ Ibidem: «Secundum enim quod per se existit et non in alio vocatur 'subsistentia', illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt». (Según que por sí existe y no en otro se llama 'subsistencia', ya que subsistir llamamos a lo que no en otro sino en sí existe)

³⁴ Cfr. **GARAY, Jesús (de)**, Los sentidos de la forma en Aristóteles, Eunsá, Pamplona 1987, pp. 144-153: Pérdida del sentido transcendental del acto en Aristóteles. Logos y acto.

³⁵ **TOMAS DE AQUINO**, S. Th., III, q.2, a.2: «... supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa... quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam eadem, vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de 'supposito' intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quam 'rationalis naturae individua substantiae' secundum Boethium». (... el supuesto de la naturaleza, que es el individuo subsistente en tal naturale-

algo que hay que añadir a la definición de Boecio. Zubiri refiriéndose a Boecio afirma:

«La definición de Boecio es una falsa definición por dos razones: En primer lugar, porque es una definición en términos de sustancia y no de sustantividad. En segundo lugar, porque la inteligencia no tiene una función constitutiva de la subsistencia, sino que es una diferencia específica»³⁶.

Más adelante se verá la diferencia que Zubiri establece entre sustancia y sustantividad. De momento lo que aquí interesa es constatar que para Zubiri, a diferencia de Boecio, la inteligencia tiene una función constitutiva en el nivel susistente, es decir, trasciende el nivel predicativo para establecerse en el nivel transcendental.

Por lo tanto, el supuesto no incluye sólo la esencia. El supuesto incluye en su estructura además de su determinación a nivel esencial: la sustancia individual, otro coprincipio que es un cierto modo de existir: la subsistencia.

Para explicar qué entiende Tomás de Aquino por subsistencia - más adelante haremos referencia a lo que por ello entiende Zubiri-, hay que referirse a su concepción del ser. El ser (esse) es un coprincipio del ente. En efecto, para él el término ente designa «lo

za... porque naturaleza se dice según que es una cierta esencia, en cambio se dice supuesto según que es subsistente. Y lo que se dice del supuesto hay que entenderlo de la persona en la criatura racional o intelectual, porque la persona es 'substancia individual de naturaleza racional' según Boecio).

³⁶ ~~La persona como forma de realidad: personicidad~~, en SH, pp. 120.

que tiene ser»³⁷. El ente incluye dos elementos el poseedor y lo poseído: la esencia que tiene ser. En definitiva subsistir es tener un determinado tipo de existencia: existir en sí y no en otro. Y ese determinado tipo de existencia es el modo de tener el esse³⁸.

El ente además de su esencia individual es. Un ente, por tanto, está compuesto de esencia y acto de ser. El esse lo que hace al ente es actualizarlo: le hace subsistir.

Pues bien, para subrayar esa intrínseca composición de todo ente entre una esencia y un acto de ser, **Tomás de Aquino donde Boecio dice sustancia él entiende subsistencia**. Es decir, como la esencia de la persona es la 'naturaleza racional', para designar al ente personal completo hay que añadir, de algún modo, su 'acto de ser'.

La subsistencia, es decir, el existir por sí y no por otro, que es aportada por el esse, está en la raíz misma de la incomunicabilidad de la persona. En opinión de Diego Gracia Tomás de Aquino cambia la definición de Boecio al sustituir la sustancia por la subsistencia y la

³⁷ Ibidem, In duodecim libros Metaphysicorum expositio, XII Metaph., lect.1, n.2419: «Ens dicitur quasi esse habens». In Quattuor libros Sententiarum, III Sent., d.6, q.2,: «Ens enim subsistens est quod habet esse, tamquam esse quod est».

³⁸ Esta es la razón por la que Tomás de Aquino no identifica el esse con la existencia o mera presencia del ente en la realidad, o el hecho de existir la esencia. La existencia es un efecto de tener el esse. En este sentido está mal planteada la polémica acerca de la distinción real entre essentia-existentia, cuando se quiere asimilar a la distinción entre essentia-esse. El esse es mucho más que la existentia. Aún es menos clarificadora la polémica cuando, desde el principio, se empezó a hablar del esse essentiae y del esse existentiae. El ente tiene un sólo esse.

individualidad por la incomunicabilidad. Con estas dos precisiones la definición puede ser también aplicada a Dios³⁹.

Tomás de Aquino afirma en otro lugar «el esse es el complemento de todo»⁴⁰. El esse completa a la esencia⁴¹, pero lo hace sin formar parte de ella. La completa transcendentemente. «El ser pertenece a la misma constitución de la persona»⁴². Y como con el

³⁹ «Si hay que decidirse por una definición, Santo Tomás se decide siempre por la de Boecio: persona es una substancia individual de naturaleza racional (S. Th. III, q. 2, a. 2). Pero explicita siempre que esa definición sólo es aceptable a condición de entender la substancia como subsistencia y la individualitas como incommunicabilitas. 'La persona se contiene en el género de la substancia no como una especie de la misma, sino como determinando su modo de existir' (De Pot. q. 9, a. 2, ad 8); la substancia, por tanto, debe interpretarse como subsistencia. Por otra parte advierte repetidamente que el término 'individual' de la definición se refiere no al individuo de la naturaleza, sino al individuo de la subsistencia; 'individual', por tanto, debe hacerse sinónimo de 'incomunicable' (Cfr. III Sent. d. 5, q. 2, a. 1, ad 2; De Pot. q. 9, a. 2, ad 5; S. Th. I, q. 29, a. 1, ad 2). Mediante estas modificaciones, por otra parte, Santo Tomás cree que la definición de Boecio se torna apta para ser aplicada a Dios: Dios no es 'individuo' en cuanto opuesto a dividido o divisible, pero sí en cuanto que incomunicable; y aunque tampoco es propiamente hablando 'substancia', si lo es si por tal se da a entender el hecho de que existe por sí (S. Th. I, q. 29, a. 3, ad 4). Más aún, la incomunicabilidad y la subsistencia no se dan plenamente más que en él, de donde se deduce que, en rigor de los términos, a él es a quien más conviene el término de persona: 'La dignidad de la naturaleza divina excede a toda otra dignidad, y por ello el nombre de persona conviene sobre todo a Dios (S. Th. I, q. 29, a. 3, ad 2) **GRACIA GUILLÉN, Diego, Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás**, en «Cuadernos salmantinos de filosofía», 11 (1984) pp. 97-98.

⁴⁰ **TOMAS DE AQUINO, Quaestiones Quodlibetales**, Quod. XII, q.5, a. 5: «Esse est complementum omnium».

⁴¹ Ibidem, Summa Contra Gentiles, I, c.22: «Unum quodque est per suum esse... omnis res est per hoc quod habet esse».

⁴² Ibidem: S. Th. III, q. 19, a.1, ad. 4: «Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini».

término persona se está denominando al subsistente, la persona se dice fundamentalmente del esse que completa y termina la esencia o naturaleza:

«... este nombre de persona no es impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar algo subsistente en tal naturaleza»⁴³.

Esta es la razón por la cual, en la teología, la naturaleza humana de Cristo que es perfecta desde el punto de vista esencial no puede denominarse persona, porque no existe por sí misma⁴⁴. Existe pero no subsiste. Existe en otro, asumida por la Persona del Verbo.

De aquí que para Tomás de Aquino la substancia individual sea un ente completo por sí existente⁴⁵, un ente completo, que posee un esse propio.

En un primer acercamiento, por tanto, el término persona se puede decir que es el 'supuesto racional', o mejor 'subsistencia racional' ya que todo supuesto tiene esencia y acto de ser.

⁴³ Ibidem, S. Th. I, q. 30, a. 4: «...hoc autem nomen 'persona' non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura».

⁴⁴ Cfr. TOMAS DE AQUINO, S. Th., III, q. 16, a. 12, ad 2.

⁴⁵ Cfr. Ibidem, Quaestionis Disputatae. De Potentia, q.9, a.2 ad 13

3. Transcendentalidad de la persona

Pero esto no es suficiente. Desde esa perspectiva puede parecer que lo que diferencia a la persona de otros supuestos es la diferencia que le aporta su peculiar esencia: la racionalidad. Si el supuesto y la persona se distinguen ha de ser por algún elemento que incluya la persona del que carezca el supuesto. Parece que ese elemento no pueda ser el es, pues lo poseen tanto la persona como el supuesto, y en ambos es su constitutivo radical. Lo único en que parecen diferir es en la naturaleza. Pero esto no es exacto.

Aunque por caminos diferentes ni Tomás de Aquino ni Zubiri piensan que la diferencia entre las personas y las cosas se de por una diferencia específica. Aunque más adelante expondremos pormenorizadamente la postura zubiriana, aquí recogemos lo que afirma al criticar la definición de Boecio:

«La definición de Boecio es una falsa definición (...) porque la inteligencia no tiene una función constitutiva de la subsistencia, sino que es una diferencia específica»⁴⁶.

El mismo reproche le hace a la definición de Ricardo de San Victor, porque según la concepción de Zubiri «la inteligencia no tiene un papel de especificación del subsistente, sino de constitución personal del mismo»⁴⁷.

⁴⁶ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, pp. 120.

⁴⁷ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 120-121.

Para Tomás de Aquino la explicación de la diferencia entre las cosas y las personas se encamina por la vía de su concepción del ser. Concibe el «esse» como acto de los actos de un ente y perfección de sus perfecciones.

«Todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser; según esto, pues, las cosas son perfectas en cuanto de algún modo tienen ser»⁴⁸.

El ser es el acto primero de un ente. El no recibe nada sino que más bien es recibido. De tal modo que el «esse» no forma parte de la esencia, no es una perfección más de la esencia, sino que el esse está a otro nivel. Es un acto que no pertenece a la esencia, pero que es precisamente el que actualiza todas las perfecciones de la esencia⁴⁹. El «esse» hace real a la esencia⁵⁰.

⁴⁸ Ibidem, S. Th., I, q.4, a.2: «omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent».

⁴⁹ Ser acto de la esencia 'actus essentiae', es el sentido propio con el que Tomás de Aquino utiliza el termino esse, aunque se hace eco de que otros autores lo utilizan en otros sentidos: Cfr. In Quattuor Sententiarum, I Sent., d.33, q.1, a.1, ad 1.

⁵⁰ De aquí se deriva que tanto la esencia como el esse son coprincipios necesarios para todo ente, y, por tanto, también para la persona. Ahora bien, la esencia individual y su esse propio no se comportan del mismo modo. Como ya se dijo anteriormente el esse completa a la esencia pero no forma parte de ella. La completa desde otro nivel, el nivel transcendental.

En mi opinión cuando Zubiri habla de la realidad como trascendental distinguiéndola del plano talitalivo, constituido por las notas constitutivas de las cosas reales está hablando, con otros términos de una distinción similar.

Ahora bien, si el acto de ser lo tiene todo supuesto ¿en virtud de qué hablar de una peculiar dignidad de la persona? ¿De dónde procede la supuesta dignidad que se atribuye a la persona, de las características diferenciales que le aporta su esencia o de su acto de ser?

En una primera aproximación parece que puesto que todos los seres son semejantes en que son, lo que les ha de distinguir es en lo que son. El acto de ser homologaría así a los entes y lo que les distinguiría entre sí serían las formas específicas. Esta sería una posibilidad. En este sentido el individuo humano se distinguirá de los individuos de otras especies en las características que le aporta su esencia, en concreto la racionalidad. Pero su diferencia radical no va por ahí.

La doctrina de la participación transcendental aporta nuevos datos. Según ella el acto de ser, según sea recibido -y limitado- por una esencia más noble, al estar menos limitado, él mismo es más perfecto. De tal modo que en este caso los seres se distinguen no sólo por su esencia, sino por la calidad del acto de ser que les actualiza. No se diferencian entonces solamente por lo que son sino también y fundamentalmente por su esse.

Esto quiere decir que el nivel transcendental admite grados. Es lo que se ha llamado la **noción intensiva del acto de ser**⁵¹. El acto de

⁵¹ Cfr. GONZALEZ, Ángel Luis, Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino, Eunsá, Pamplona, 1979, pp. 98ss. Así se afirma: «El acto intensivo de ser, perfección universal y última, que el entendimiento capta como inherente en los sujetos subsistentes que observamos en el universo, con su maravillosa variedad de géneros, especies, subespecies e

ser no tiene, por así decir, en todos los seres la misma categoría. Esta es la doctrina de la participación transcendental. En virtud de ella los seres son, desde la perspectiva de su acto de ser en parte igual y en parte diferentes.

Que el esse sea transcendental quiere decir que el ser es «la actualidad de toda forma o naturaleza»⁵². El esse no es el acto último que se añade a la esencia para hacerla real. No es la última actualidad: es la primera, la que fundamenta o posibilita los demás actos, los actos formales. De ahí se deriva lo que se afirma:

«El ser es lo más íntimo de cualquier cosa y lo que está más profundo de todo»⁵³.

El esse es la actualidad de todas las formas, el acto más radical

individuos, les compete a cada uno de ellos en lo que propiamente son, es decir, en la respectiva manera de ser que la esencia proporciona; quiere decirse que el ser que poseen los sujetos subsistentes, lo poseen en diversos grados» p. 106. Cfr. también FABRO, Cornelio, Tomismo e pensiero moderno, Roma, 1969, pp. 144ss.

⁵² TOMAS DE AQUINO, S. Th., I, q.3, a. 4: «Quia esse est actualitas omnis formae vel naturae... Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad esentiam que est aliud ab ipse, sicut actus ad potentiam». (Porque el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza... Así, pues, es preciso que el mismo ser sea comparado con la esencia, que, por esto mismo, es algo distinto, como el acto a la potencia). Que las formas respecto al acto de ser sean como la potencia respecto al acto, no quiere decir que sean imperfección. La forma es acto en el nivel predicamental y determina al acto de ser. Es también perfección a su nivel. Los seres tiene sus cualidades por su forma, aunque su acto más profundo en el nivel transcendental sea el acto de ser.

⁵³ Ibidem, S.Th., I, q. 8, a. 1: «Esse est illud quod est magis íntimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest».

y profundo de los seres. De ahí se deriva que el esse es el constitutivo radical de los seres, lo más profundo de la dualidad de los seres.

El esse es perfección de perfecciones. Sin embargo ningún ente, excepto el Absoluto, es el Ser. El resto de los entes reciben el ser. Y lo reciben conforme a su esencia. La esencia, por tanto, coarta, por así decir, limita las perfecciones que el esse podría aportar. En este sentido afirma el aquinate que los seres creados

«no son imperfectos por causa del esse, pues no lo tienen según toda su posesión, sino que participan del ser por un cierto modo particular e imperfecto»⁵⁴.

En esto se basa precisamente la distinción real que el aquinate establece entre esencia y esse⁵⁵.

⁵⁴ Ibidem, Summa contra Gentiles, I, c. 28: «...non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti, non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum».

En este sentido se podría decir que la esencia marca el grado de limitación del esse. Es la posibilidad de expansionarse el esse. Todas las perfecciones pertenecen a la perfección del esse. Todas las perfecciones provienen del esse y no de la esencia, porque la esencia no es si no es por el esse y sobre todo porque la esencia contrae o limita al esse.

Sin embargo, a pesar de todo ello habría que decir que la esencia también es perfección, y ella al determinar al esse que lo actualiza contribuy a concretar las perfecciones de cada ente.

⁵⁵ Ibidem, Quaestionis Disputatae. De Spiritualibus Creaturis, q.1, a.1: «Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum». (Así, pues, todo lo que es después del primer ente, puesto que no es su ser, tiene el ser en algo recibido, por el que el mismo ser es contraído; y, así, en cualquier ente creado algo es su naturaleza, que participa del ser, y algo distinto el mismo ser participado).

De aquí que tanto en cualquier supuesto como en la persona el esse es lo más profundo de la dualidad de la que cada uno está compuesto. Y a la vez aplicando a ambos la doctrina de la participación del esse hay que afirmar que el supuesto y la persona difieren porque son distintas participaciones del esse, que es la perfección suprema.

En efecto, se advierte que la categoría de la persona proviene fundamentalmente de su esse. En efecto, se denomina personas a un determinado tipo de supuestos, en los que en virtud de que la esencia tiene una mayor capacidad, coarta menos, por así decir, al esse y le permite mayor plenitud. De tal modo que el supuesto difiere de la persona por la categoría del esse.

En palabras de Tomás de Aquino «Persona significa lo más perfecto de toda la naturaleza, es decir, el subsistente de naturaleza racional»⁵⁶.

Pues bien, esa perfección máxima le viene por el plano transcendental, porque el esse de la persona es de una categoría superior al del esse de un supuesto cualquiera. Para distinguir ese diverso nivel de participación transcendental es por lo que al supuesto racional se le da un nombre peculiar, el de persona. El término persona, por tanto, designa sobre todo al subsistente más que a la esencia. Así afirma Forment:

«Si el supuesto y la persona difieren es porque el esse propio del supuesto está limitado en un cierto grado, es decir,

⁵⁶ Ibidem, I, q. 29, a. 3: «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura».

es el esse limitado en cierta medida; y el esse propio de la persona está limitado en otra cierta medida. Si la persona posee una mayor perfección o dignidad que el supuesto, no es porque le advenga la racionalidad, sino porque su esse está menos limitado o imperfeccionado que el del supuesto, en el caso de las criaturas, y, en cambio, en Dios sin limitación alguna, por carecer de esencia receptora. De ahí que aún siendo el esse el constitutivo (radical) de la persona y también del supuesto, pero como es el propio, es decir, que en cada uno está limitado de un modo propio distinto, difieren el supuesto y la persona. Y ésta es muchísimo más perfecta que el supuesto⁵⁷».

De aquí se puede deducir que según la doctrina del angélico el supuesto y la persona difieren fundamentalmente porque tienen un esse diverso. Porque la densidad ontológica del esse personal es de una categoría superior al del esse del supuesto. También diferirán en la esencia pero radicalmente lo que les hace diferentes es el esse.

El esse propio es lo que hace ser a la persona ente substancial (supuesto) y, a la vez, persona, es decir, un ser de otra categoría mucho más elevada.

Antes de continuar, sin embargo, hay que decir que esta doctrina del ser como acto tan clarificadora en algunos aspectos, tiene también sus inconvenientes. Entre ellos declararé dos: que la primacía metafísica que otorga al actus essendi vaya en detrimento de la esencia, y el concebir la potencia siempre como imperfección.

Respecto al primero, realmente, se corre el peligro de que la esencia de un ente pueda ser entendida como negatividad, como

⁵⁷ E. FORMENT, Ser y persona, o.c., pp. 61-62

privación o al menos como límite privativo del esse, como lo concibe Carlo⁵⁸. Más acertada es la interpretación de Corvez al señalar que la esencia no está en potencia de recibir el ser, sino que en un ente concreto la esencia es el principio potencial que constituye composición real con el esse⁵⁹.

De todos modos, por el hecho de dar primacía al esse y ser la esencia ciertamente determinación del esse, la esencia no debe ser menospreciada como si consistiera en algo negativo, o en un puro límite. De que la esencia restrinja y determine el acto de ser no debe desprenderse que sea una negación en el sentido del axioma spinozista: omnia determinatio est negatio. Lo mismo que la potencia no es pura negación, tampoco la esencia (potentia esendi). También la esencia constituye positividad en el ente, si bien sólo en el orden formal. Es decir, la esencia no proporciona esa positividad según un grado infinito, como podría decirse que ocurre en Dios, sino limitadamente según un estatuto ontológico en la jerarquía de las formas. De todos modos es preciso salvaguardar la positividad de la esencia, precisamente porque comporta un ejercicio determinado, medido, de la perfección del ser⁶⁰.

⁵⁸ Cfr. CARLO, W., The ultimate reducibility of essence to existence in existential Metaphysics, The Hague, 1966.

⁵⁹ Cfr. CORVEZ, M., Existence et essence, en «Revue Thomiste» 51 (1951) 305-330.

⁶⁰ Un modo de estimar esta positividad de la esencia es considerarla como causa final de su esse. En este sentido se expresa Gilson al comentar el ser y su actividad. En su opinión, aunque algunos filósofos (Kierkegaard) han pensado que la esencia y el devenir son incompatibles, lejos de serlo la esencia es la causa final del devenir y la condición formal de su posibilidad. Cfr. GILSON, Étienne, El ser y los filósofos, Eunsa, Pamplona 1979, p. 267.

La segunda dificultad proviene del modo de entender la potencia. Ya se ha dicho que no debe tomarse como pura negación. En efecto, pero si parece concebirse, tal y como se interpreta en la doctrina del angélico, como imperfección. Y si es verdad que existe un sentido de la potencia como imperfección (la potencia pasiva) hay otro sentido (la potencia activa) en la que la potencia es perfección, poder, del que Dios tiene la plenitud (omnipotencia). En este caso, se puede dar razón de ella reduciendo la potencia al acto. Pero esto es perder la originalidad de la noción de potencia⁶¹.

4. Especificidad de lo personal

La doctrina del acto de ser de Santo Tomás permite descubrir en profundidad que supuesto y persona no son términos sinónimos.

Tít. or.: Being and some Philosophers, 1949, The Medieval Studies of Tononto, Inc. Según explica el esse una vez de haber actualizado a la esencia como ente, comienza a llevar su propia esencia individual hacia su propio acabamiento. Cada una de las esencias naturales es el progresivo llegar a ser de su propio fin. El esse va haciendo progresivamente de la forma un ente actual. El esse en este caso funcionaría como causa eficiente y la forma como causas final. En resumen, la perfección actual de las esencias es la causa final de su esse, y lograrlo supone muchas operaciones. Cfr. Ibidem pp. 273 y ss.

⁶¹ En este sentido es mejor mantener la dualidad de nociones que dividen el ser: el ser en potencia y el ser en acto, como lo dividió Aristóteles, porque esa dualidad puede explicar mejor la realidad. En caso contrario es difícil de dar razón de la pluralidad, que es ineludiblemente real a todos los niveles, incluida la divinidad que tiene trinidad de Personas a la vez que unidad de Acto. Cfr. GARAY, Jesús (de), Los sentidos de la forma en Aristóteles, Eunsa, Pamplona 1987, pp. 104-114.

Entre ellos hay una diferencia radical en el orden transcendental.

No es lo mismo el acto de ser de un supuesto que el acto de ser de una persona. Es esa diferencia en el esse o, dicho de otro modo, el esse peculiar de la persona es lo que le diferencia del supuesto. En este sentido se habla del «carácter transcendental de la persona»⁶², y de que el constitutivo radical de la persona es su esse.

Ahora bien, ¿qué significa la transcendentalidad de la persona? ¿Qué es exactamente ser persona? Si lo transcendental es el acto de ser, ¿con el nombre de persona se ha de designar el acto de ser de cada individuo humano? o ¿mas bien el nombre de persona se ha de adscribir al todo del individuo humano y no sólo a unos de sus coprincipios: su acto de ser?

Desde esta perspectiva se puede ver que quizá de la misma obra de Santo Tomás no se han extraído todas las consecuencias que tienen sus más profundas aportaciones. En efecto, él iba acomodando a su visión más amplia de la realidad las definiciones que encontraba en otros autores. Así hizo con la noción de persona de Boecio. En la noción que éste tenía de la persona no está apenas incoado su caracte-

⁶² Que la perfección de la persona es trascendental se ha puesto de manifiesto en la obra de E. FORMENT, Ser y persona, o.c., pp. 61-69. Contrastando las diversas interpretaciones que dieron al pensamiento tomista Capreolo y Cayetano demuestra que el constitutivo radical de la persona es la diversa participación del esse. En diálogo con estos autores utiliza la terminología utilizada por ellos, que hablan de constitutivo formal de los seres, afirma en el caso de la persona es el esse. Esto resulta de comparar la relación esse-essentia, a la que se da entre forma-materia. Pero teniendo en cuenta que según el pensamiento de Tomás de Aquino el esse creatural no tiene un contenido esencial, es más clarificador hablar de constitutivo radical o constitutivo real.

ristica más peculiar: la perfección de su esse.

Por esta razón habiendo alcanzado el grado de conocimiento de la persona al que llega Tomás de Aquino, es posible superar algunas de las dificultades que no era posible soslayar desde la perspectiva boeciana, y que, sin embargo, se mantienen en la literalidad del propio santo Tomás.

Siguiendo la doctrina del angélico se afirma con claridad que «el alma humana no es persona»⁶³. Esta afirmación es fácilmente comprensible en cuanto que por alma entendemos la forma substancial de la esencia humana. El alma no goza plenamente de la comunicabilidad pues es forma del cuerpo. Por otra parte si el alma está a nivel esencial y la persona se constituye a nivel transcendental está claro que «el hombre no es persona tan solo por poseer un alma, aunque ésta sea espiritual»⁶⁴.

El cuerpo humano, por otra parte, no puede ser concebido sin el alma, que es su forma substancial.

Dicho con otras palabras el alma humana -expresión de la naturaleza- no da razón directa de la dignidad humana. La dignidad humana proviene de que el hombre es persona. Y el hombre es persona por su esse. Porque es alguien subsistente en tal naturaleza. Por tanto «ser hombre o poseer la naturaleza humana no es lo mismo

⁶³ FORMENT, E., La mujer y su dignidad en 'Verbo' (Madrid), 287-288 (1990), p. 1015.

⁶⁴ FORMENT, E., La mujer y su dignidad, a.c., p. 1015

que ser persona»⁶⁵.

Otra característica de la persona, al menos de la persona humana, es que además de «determinaciones esenciales tiene características accidentales»⁶⁶. Esto se deriva de la misma doctrina del esse. El acto de ser actualiza a la substancia y a los accidentes. Los accidentes inhieren en el único esse que hace subsistir a cada ente.

Siguiendo en esta línea se dice que la persona designa al todo. Al todo completo desde dos puntos de vista: a) desde la esencia, que ha de ser completa y b) desde el punto de vista entitativo, pues además de la esencia ha de tener su correspondiente acto de ser que le hace subsistir⁶⁷.

El esse actualiza a la esencia substancial, alma y cuerpo, y a los accidentes. No se da separado de ellos. Sin embargo, se distingue de ellos. El esse pertenece al alma, al cuerpo y a los accidentes. Y es sólo uno. El esse es la raíz última de la unidad de un ente. Pero, aunque esté unido inseparablemente al resto de los constitutivos del ente, el esse se distingue de la esencia y de los accidentes. El alma no es la persona. Los accidentes no son la persona.

De aquí que sea comprensible afirmar que la persona es el todo. Se puede llamar persona al todo, porque todo está actualizado por el

⁶⁵ FORMENT, E., La mujer y su dignidad, a.c., p. 1012

⁶⁶ FORMENT, E., La mujer y su dignidad, a.c., p. 1015

⁶⁷ Cfr. E. FORMENT, Ser y persona, o.c., p. 48

esse. Pero también hay que afirmar que en sentido propio la persona se dice del esse, porque éste es el elemento personificador⁶⁸.

Esta perspectiva puede esclarecer el problema planteado al dar razón según su filosofía del tema de la inmortalidad humana. En su opinión, con la muerte se separa el alma del cuerpo; aquélla sigue sobreviviendo, pero si se toma demasiado estrictamente el afirmar que la persona es el todo: ¿qué pasa con las almas separadas, siguen o no siendo personas?

Ateniéndonos a la literalidad del texto, Tomás de Aquino dice explícitamente, como se ha visto, que las almas separadas no son personas⁶⁹. Pero, si nos apoyamos en el fondo de su concepción metafísica de la persona, quizá se puedan superar las dificultades que le llevaron a hacer esa afirmación.

⁶⁸ Aplicado esto a la Cristología se puede decir que la unión de naturalezas fue hecha en la Persona. El misterio de la unión hipostática es que la naturaleza humana de Cristo no tiene un esse propio, sino que es asumida por la Persona del Verbo, pero sin darse mezcla de Naturalezas. La Persona divina, por tanto, tampoco es el todo.

⁶⁹ **TOMÁS DE AQUINO**, De Potentia, q. 9. a. 2 ad 14: «Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona». (El alma separada es parte de la naturaleza humana y, por ello, no es persona). Cfr. también Summa Th. I, q. 29, a. 1, ad 5: «Anima esta pars humanae speciei et ideo: licet sit separata (...) non potest dici substantia individua quae hypostasis vel substantia prima, sicut manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit et neque definitio personae, neque nomen». (El alma es parte de la especie humana y, por ello, aunque esté separada (...) no puede decirse sustancia individual, que es la hipóstasis o la sustancia primera, como no es la mano, ni cualquier otra parte del hombre. Y así al alma no le compete ni la definición ni el nombre de persona).

Extrayendo todas las virtualidades que contiene la propia doctrina del aquinate es posible discrepar con él, desde él.

Cuando afirma que el alma separada no es persona lo hace basándose en la idea de que la sustancia ha de ser completa a nivel esencial. Para argumentarlo afirma repetidas veces que no basta que algo sea individual para ser supuesto o persona. Y el ejemplo que pone el de la mano. Una mano o un brazo aunque sea individual no es persona, porque es sólo parte de la sustancia y no subsiste separada del resto de las partes del cuerpo⁷⁰.

De ahí deriva que una sustancia incompleta, como es el caso del alma separada, no es persona⁷¹.

Pero quizá no haya que exagerar esa necesidad de que sea completa la sustancia individual esencial. En este sentido, y llevando la exigencia hasta sus extremos, habría que decir que un mutilado de guerra ha dejado de ser persona porque le faltan algunos de sus miembros. Más grave sería aún si se tratara de un anciano demente o de un ser subnormal. De ellos se podría decir que no tienen su

⁷⁰ **TOMAS DE AQUINO**, S. Th., III, q. 16, a. 12, ad 2: «Substantia individua quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam, per se subsistentem separatim ad aliis. Alioquin manus hominis poset dici persona cum sit substantia quaedam individua: quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona». (La 'sustancia individual', que se pone en la definición de persona, significa la sustancia completa, subsistente por sí misma, separadamente de las otras. De no ser así, la mano del hombre podría decirse persona, puesto que es una sustancia individual, sin embargo, porque es una sustancia individual existente en otro, no puede decirse persona).

⁷¹ Ibidem, S. Th. I, q. 75, a. 4, ad 2, entre otros lugares.

substancia completa.

Siguiendo los principios de la metafísica tomista habrá que decir: el alma humana empieza a existir informando un cuerpo concreto. Sin embargo, cuando por la muerte se separa del cuerpo, el alma sigue viviendo. La razón que explica la inmortalidad del alma humana es de orden transcendental. El alma separada sigue conservando el esse. Ese esse es lo que cuando estaba unida al cuerpo la constituía en persona y porque conserva el esse sigue siendo persona después de la muerte. Porque sigue teniendo esse el alma no desaparece con la muerte sino que sigue existiendo. Cada alma conserva su individualidad y existe separada de las demás gracias al esse que le hace subsistir. El alma humana separada subsiste en sí y no en otro. Es diferente a las demás y no ha sido asumida para existir en otro.

Pues bien, si como se ha dicho ser persona proviene fundamentalmente del esse, en consecuencia el alma separada sigue siendo persona.

Si las características de la persona en una primera aproximación son su incomunicabilidad, su irrepetibilidad, su ser una y única, esas características no las pierden las almas separadas, que por otra parte siguen guardando una relación especial con su cuerpo, pues para él fueron hechas.

Según la doctrina del aquinate el esse es el elemento personificador. Es el constitutivo decisivo y más importante de la persona, raíz de su dignidad. Por tanto, si admitimos que el alma separada tiene el constitutivo que hace subsistir, que es precisamente el elemento

personificador, es muy forzado decir que no es persona.

Si el elemento personificador es el esse propio, se puede decir siguiendo los principios de Santo Tomás que el alma humana separada, puesto que tiene su esse, sigue siendo persona⁷².

En estos apartados se ha desarrollado con cierto detenimiento, como ya se dijo, una posición muy concreta, aún sabiendo que Zubiri en sus obras apenas dialoga con Tomás de Aquino. Esto se ha hecho por varios motivos. Primero para tener delante una postura que se apoya más en la subsistencia que en la sustancialidad, cosa que destaca Zubiri con fuerza. Segundo porque se trata de una posición que, de un modo más o menos completo, hace hincapié en los aspectos transcendentales de la persona, cosa que, como se verá más adelante en concreto en el capítulo quinto, es algo muy característico de la antropología zubiriana. Desarrollar así una posición histórica nos ha parecido de interés, para poder tener después, a lo largo de este estudio, un punto de contraste con otra metafísica distinta, la de

⁷² Esta opinión la sostienen hoy también algunos tomistas. Así dice por ejemplo Carlos Cardona: «Aunque la naturaleza humana completa incluya el cuerpo, el alma es directamente creada por Dios como subsistente en sí misma, y participando al cuerpo su propio acto de ser. Sabemos que subsiste por sí porque tiene operaciones (el entender y el amar) que no son corpóreas (...); y el obrar sigue al ser: una operación espiritual -inmaterial- supone una sustancia espiritual. El cuerpo es condición inicial pero no origen o causa de la individualidad del alma (Cfr. S.C.G., II, 81). Por eso, y teniendo en cuenta las connotaciones actuales del término persona (consciencia y libertad), no hay inconveniente alguno en decir que, después de la muerte del hombre, el alma separada sigue siendo persona, aunque entonces (y hasta la resurrección) ya no participe su propio acto de ser al cuerpo, y le falte algo para ser propiamente un hombre; pero siendo un sujeto individual y singular de su ser y de su obrar». **CARDONA, C., Metafísica del Bien y del mal**, Eunsa, Pamplona 1987, p. 75.

Zubiri, que también resaltará de otra manera los aspectos trascendentales de la persona.

5. La diferencia personal

Cada persona es única y diferente, sin embargo el término persona sirve para designar a cada una. El término persona es, por así decir, propio y a la vez general. Esto marca una de las dificultades que su estudio comporta. Más, si cabe, cuando en la persona se quiere buscar algún tipo de diferencia. Parece que todas las diferencias que hacen a cada una ser suya, están ya recogidas en ese término que recoge justamente lo propio e intransferible de cada cual.

Haciendo un paréntesis en este discurso sobre la idea de la persona como 'todo', según los tomistas, y, aplicando el asunto del 'todo' de la persona a la cuestión de la masculinidad y la feminidad, se podría decir lo siguiente:

- . Si el cuerpo masculino es en algo diferente al femenino,
- . si la psicología masculina es en algo distinta a la femenina,
- . si el alma masculina es en algo diferente a la femenina, por así decir, como la maternidad, en sus aspectos no corporales, difiere en algo a la paternidad,

si esto es así, y la persona es el todo, se podría concluir que la persona masculina es diferente a la femenina. Si cuerpo y alma admiten la diferencia, es lógico que el todo sea también diferente.

Por otra parte, si el todo, que es la persona, es porque está informado por el es, un paso más profundo, sería encontrar dentro del mismo es humano alguna deferencia entre el tipo de es que actualiza a las personas masculinas, y el tipo de es que lo hace a las personas femeninas. Este planteamiento supone la búsqueda de una diferencia en el orden transcendental.

Esa diferencia, en caso de que exista, tendría que ser de carácter relacional, ya que, a primera vista, al menos, la masculinidad hace referencia a la feminidad y viceversa. Ninguna se entiende si no es por su opuesto relacional. Por tanto, para alcanzar lo más profundo de dicha supuesta diferencia habrá que estudiar el papel que la relación tenga en la constitución de la persona.

6. La persona como relación de origen

En la tradición se ha abordado en algún aspecto la persona en su dimensión constitutiva, como relación. Es el caso de los que consideraron la persona como una relación de origen.

En efecto, la persona se puede plantear desde diferentes perspectivas. Todas ellas coinciden en afirmar que no todos los seres tienen el mismo carácter entitativo, ni la misma perfección ontológica. Partiendo de los seres vivos, se puede ver cómo su unidad es puramente natural: es y deriva de lo que las cosas son en sí mismas. Junto a ellos los seres inanimados no son sino una ínfima gradación o, visto desde otro punto de vista, la base a la cual la vida agrega una nueva perfección. Pues bien, en el hombre hay algo más. Como afirma

Zubiri

«Toda mi naturaleza y mis dotes individuales no sólo están en mí, sino, sino que son mías. Hay en mí, pues, una relación especial entre lo que yo soy y aquel que soy, entre el qué y el quién, entre naturaleza y persona. La naturaleza es siempre algo tenido; la persona es el que tiene»⁷³.

Ahora bien, la relación que existe entre persona y naturaleza, entre el poseedor y los poseído se puede entender desde dos puntos de vista, y el sentido del «tener» cambia en cada una de esas perspectivas.

Puede verse la persona como la manera excelente de realizarse la naturaleza, como el último término que completa la sustancia individual. Así lo consideraron, como más adelante veremos, quienes concibieron la persona como modo sustancial. Pero puede verse la naturaleza como la manera de realizarse la persona. Entonces la persona no es el complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta. Esta es la postura de los Padres griegos, que Zubiri destaca como enormemente sugerente. Es también la posición de los occidentales que siguieron la línea de los griegos, como Ricardo de San Víctor o San Buenaventura. Así recoge Zubiri la postura de algunos de ellos:

«'La persona, dice San Juan Damasceno, quiere tener (thélei ékhein) sustancia con accidentes, y subsistir por sí misma'. El ser no significa en primera línea sustancia, sino

⁷³ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 477.

subsistencia, personal o no. 'La persona, continúa el Damasceno, significa el ser (to êinai)'. Por esto es esencial a la persona, dice Ricardo de San Victor (inspirándose especialmente en San Basilio el grande), la manera de estar constituida en la realidad. Esta manera es lo que los teólogos llaman desde antiguo '**relación de origen**'. Yo soy yo, y mi humanidad individual aquello que me viene y en que yo consisto para poder subsistir. **Para los griegos y los victorinos lo que formalmente constituye la persona es una relación de origen** (San Buenaventura lo repite textualmente); lo que constituye la naturaleza es algo en cierto modo abstracto y bruto, por muy individualizada que se la considere»⁷⁴.

La noción de persona como subsistencia la formularon por primera vez los capadocios, como Zubiri ha señalado. Y junto a ello aludieron a la persona como una relación de origen, quizá porque tomaban como modelo de persona las personas divinas, que se distinguen entre sí por relaciones de origen. Este es el caso de la formula de Ricardo de San Victor, a quien, según comenta Zubiri, «con razón se le ha llamado varias veces el pensador más original de la Edad Media»⁷⁵.

En el siglo XII, en un momento de fuerte resurgir del neoplatonismo y de las ideas griegas, en un clima de confrontación ideológica y a la vez de máxima creatividad, Ricardo de San Victor acuñó un término fundamental, el de ex-sistencia. La exsistencia ricardiana no

⁷⁴ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 477.

⁷⁵ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 459. La frase procede de A. STOHR, Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura, Münster, 1923, p. 31, y desde entonces ha sido repetida con frecuencia.

consiste en la difussio del Pseudo-Dionisio. Según eso habría que interpretar que una realidad, cuanto más «es» más se difunde; ésto sería entonces tensión natural del éros. No, la existencia es más bien «efusión» del amor liberal o agápe. Como explica en su tratado sobre La Trinidad, la raíz y la clave para explicar las divinas personas está en la «donación» personal del agápe⁷⁶: tal es el sentido exacto del término existencia⁷⁷.

Aquí existencia no significa el hecho de estar existiendo, sino que es una característica del modo de existir. Ricardo llamó a la naturaleza sistentia; y la persona es el modo de tener naturaleza, su origen, el ex. Y creó la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. La persona es alguien a quien le viene algo para ser tenido por ella: sistit pero ex. En todo ser personal hay, por tanto, dos dimensiones: aquello que se es (quod sistit, sistentia) y una relación de origen (el ex, de donde me viene a mí la naturaleza).

La definición de «existencia» de Ricardo de San Victor dice así⁷⁸:

«Possumus autem sub nomine exist-
entiae utramque considerationem

«Bajo el nombre de existencia
podemos comprender ambas conside-

⁷⁶ Cfr. RICARDO DE SAN VICTOR, De Trinitate, I, 3. La Trinité, ed. bilingüe, por Gaston Salet, en «Sources Chrétiennes» n. 63, Ed. Du Cerf, 1959. Paris. PL, 196, 892 A-B.

⁷⁷ Sobre la noción de persona de Ricardo de San Victor cfr. GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique, Más sobre la persona, en «Rev. de estudios políticos» 49 (1950) 107-124, especialmente 117-123. Cfr. también GRACIA GUILLÉN, Diego, Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás, en «Cuadernos salmantinos de filosofía», 11 (1984) 74-78.

⁷⁸ RICARDO DE SAN VICTOR, De Trinitate, IV, 12: PL, 196, 937 D - 938 A.

subintelligere, tam illam scilicet quae pertinet ad rationem essentiae, quam scilicet illam quae pertinet ad rationem obtinentiae. Tam illam, inquam, in qua quaeritur quale quid sit de quolibet, antequam illam in qua quaeritur unde habeat esse. Nomen existentiae trahitur a verbo quod est existere. In verbo sistere notari potest quod pertinet ad considerationem unam, similiter per adjunctam praepositionem, ex, notari potest quod pertinet ad aliam. Per id quod dicitur aliquid sistere, primum remouentur ea quae non tam habent in se esse quam alicui inesse, non tam sistere, ut sic dicam, quam insistere, hoc est alicui subjecto inhaerere. Quod autem sistere dicitur, ad utrumque se habere videtur, et ad id quod aliquo modo, et ad id quod nullo modo habet subsistere, tam ad id videlicet quod oportet, quam ad id quod omnino non oportet subjectum esse. Unum enim est creatae, alterum increatae naturae. Nam quod increatum et, sic consistit in seipso, ut nihil ei insistit velut in subjecto. Quod igitur dicitur sistere, tam se habet ad rationem creatae quam increatae essentiae.

Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in pre-

rationes: tanto la que se refiere a la razón de la esencia como a la razón de la obtinencia.

Tanto aquella en que se investiga cuál es el qué de algo, como la que busca de dónde tiene ser. El nombre existencia procede de un verbo : existir. Por el verbo sistir se destaca lo que corresponde a una consideración; por la preposición ex, la otra.

Cuando se dice que alguien siste se excluye, en primer lugar, aquellas cosas que no tienen ser en sí sino en otro, y, por tanto, no sisten, por así decir, sino in-sisten, esto es son inherentes a un sujeto. Sistir se puede aplicar tanto a aquello que en algún modo es en sí, como a lo que en ningún modo tiene subsistir, tanto a aquellos que en verdad corresponde como a lo que en absoluto corresponde ser sujeto.

Uno es de naturaleza creada, el otro increada. Pues lo que es increado con-siste en sí mismo en tal forma, que nada in-siste en él como en un sujeto. Por consiguiente, sistir se usa tanto respecto a la esencia creada como a la increada. En verdad cuando se dice existir se sobreentiende no sólo que tiene que ser, sino, además, que tiene ser de otro. Lo

verbo composito ex adjuncta sibi praepositione. Quid est enim existere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse? In uno itaque hoc verbo existere, vel sub uno nomine existentiae, datur subintelligi posse, et illam considerationem quae pertinet ad rei qualitatem et illam quae pertinet ad rei originem» .

cual se da a entender en el verbo compuesto por la preposición adjunta. ¿Qué otra cosa puede existir sino sistir de algo, esto es, ser substancialmente originado de algo? Y así en el verbo exsistir o en el nombre existencia se pueden comprender tanto la consideración pertinente a la cualidad de las cosas como aquella que pregunta por su origen».

Así resume Zubiri su posición:

«Ricardo de San Victor introdujo una terminología que no hizo fortuna, pero que es maravillosa. Llamó a la naturaleza sistencia; y la persona es el modo de tener naturaleza, su origen, el 'ex'. Y creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. Aquí existencia no significa el hecho vulgar de estar existiendo, sino que **es una característica del modo de existir el ser personal**. La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser: sistit pero ex. Este 'ex' expresa el grado supremo de unidad del ser, la unidad consigo mismo en intimidad personal»⁷⁹.

Aquí la unidad personal es el principio y la forma suprema de unificación: el modo de unificarse la naturaleza y sus actos en la intimidad de la persona. La palabra intimidad está tomada aquí en sentido etimológico: significa lo más interior y hondo, en el sentido de subsistencia personal.

⁷⁹ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, pp. 477-478.

Pero el 'ex' al significar relación de origen puede significar también relación o referencia a alguien: al dador o dadores de la naturaleza, en concreto los padres, o referencia a aquellos a los que se puede transmitir la naturaleza. O simplemente referencia a aquellos con los que se convive, que tienen la misma naturaleza. En este sentido afirma Zubiri:

«Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que puede compartirla. La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres»⁸⁰.

Esta referencia-a constitutiva de la persona tiene gran importancia para entender el amor, no sólo en su aspecto operativo, sino en lo que tiene de constitutivo de los seres libres, como más adelante se verá.

Ricardo de San Victor plantea su definición desde el tema de las personas trinitarias. Examina y critica la definición de Boecio porque no es aplicable a las personas divinas, cosa que ya advirtió el propio Boecio. Para Ricardo la persona divina es «existencia incommunicable de naturaleza divina»⁸¹. Esta definición vale para todas las personas, aunque especialmente para las divinas. Toda persona está constituida por una relación de origen (ex) frente a su propia naturaleza (sistentia). Pero esa relación de origen tiene un significa-

⁸⁰ ~~El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina,~~ en NHD, p. 478.

⁸¹ «divina persona, quod sit naturae divinae incommunicabilis existentia» De Trinitate IV, 22: PL 196, 945 D.

do muy distinto en las realidades finitas y en las infinitas. Como afirma Zubiri:

«En el hombre, persona finita, la naturaleza es algo que la persona tiene, pero le está dado. En Dios su naturaleza no está obtenida: la tiene por sí mismo. Por esto es persona infinita»⁸².

Aunque hay una diferencia entre las personas divinas y las humanas en todas ellas la propiedad personal es en absoluto incommunicable. Por ello se puede resumir su definición de persona como «incommunicabilis existentia»⁸³.

Refiriéndose a ella Zubiri afirma:

«La segunda definición -que en el fondo se reduce a la de Boecio- es la célebre definición de Ricardo de San Victor: 'persona es la existencia incommunicable de una naturaleza intelectual'. Esto nos acerca más a la cuestión, con tal de que se diga qué se entiende en ella por existencia. Ha llamado existere a 'estar fuera del principio que lo ha producido'. No olvidemos que la definición de Ricardo de San Victor es una definición hecha para ser referida a la Trinidad, en la que el Hijo sale evidentemente del Padre, y en la que la personalidad de cada una de las personas está constituida por referencia a otras. Pero en cuanto se refiere a la incommunicabilidad, Ricardo de San Victor alude nuevamente a las sustancias. Pero no se trata de sustancialidades, sino de sustantividades. Y dentro de esas sustancialidades, la inteligencia no tiene un papel de

⁸² El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 483.

⁸³ Así la resume San Buenaventura. Cfr. I Sent d. 25, a. 1, q. 2, corp: I, 144.

especificación del subsistente, sino de constitución personal del mismo»⁸⁴.

De nuevo hace referencia Zubiri a la sustantividad como distinta de la sustancia, lo cual se analizará más adelante. Lo más importante aquí es notar que para Zubiri la persona está en el nivel de la subsistencia, es decir, en el nivel transcendental y que la inteligencia constituye a la persona justamente en ese nivel.

Más adelante en el tiempo, San Buenaventura se refirió de nuevo a la persona como relación de origen. Así comenta de él Zubiri:

«La índole de nuestra personalidad envuelve formalmente la religación. Ya San Buenaventura hacía consistir toda persona, aún la finita, en una relación, y caracterizaba dicha relación como un principium originale. La persona envuelve en sí misma una **relación de origen** para San Buenaventura»⁸⁵.

Lo más interesante es no olvidar, a la hora de estudiar a la persona, es que la persona no solamente está constituida por la

⁸⁴ ~~La persona como forma de realidad: personeidad~~, en SH, p. 120-121. La cita continúa: «Cuando se es una sustantividad intelectual se tiene merced a esa consistencia una subsistencia personal. Subsistir y consistir son los dos aspectos de una sola realidad, que en su unidad es lo que hemos llamado persona como personeidad. Cuando se es una subsistencia personal se consiste forzosamente por lo menos en inteligencia; recíprocamente, cuando se es una sustantividad intelectual se tiene por esa consistencia una subsistencia personal».

⁸⁵ ~~En torno al problema de Dios~~, en NHD, p. 431.

individualidad o mejor por la incomunicabilidad, sino que una dimensión constitutiva de ella es la relacionalidad, tal y como se ha puesto de relieve aquí respecto de la relación de origen.

7. La persona como modo substancial

Como ya se ha constatado la concepción de la persona como subsistencia se perdió en la escolástica posterior. Hemos recogido ya la opinión de Zubiri para quien «en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo substancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia»⁸⁶.

Esto ocurrió así por diversas y complejas causas. En concreto, el que el Tomás de Aquino no se separara claramente de sus predecesores ha traído consecuencias nefastas a la doctrina del angélico. Me refiero a las interpretaciones que se han hecho posteriormente de su doctrina, en las que sus comentadores no advertían la originalidad de su pensamiento.

Quienes lo captaron se vieron en la obligación de dar diversas definiciones de persona desde la perspectiva boeciana: una según la cual, como el esse no entra a formar parte de la esencia, se decía que era extrínseco a la persona, y la otra, la concepción que podríamos llamar entitativa, según la cual el esse forma parte intrínseca de la persona.

⁸⁶ IS, p. 131.

A estos dos posibles modos de describir a la persona, Capreolo los llamó la 'persona denominative' y 'persona formaliter'⁸⁷. Pero la doctrina del ser como acto se diluyó entre las disputas escolásticas.

La mayoría de los autores consideraron a la persona como un modo substancial. Esta fue la postura del dominico italiano cardenal Tomás de Vío (1469-1534), conocido generalmente por Cayetano, que ejerció una profunda influencia sobre el tomismo desde el renacimiento hasta nuestros días.

Cayetano considera la persona como algo de orden categorial, ocultando así el carácter transcendental que tiene la persona en la doctrina del aquinate. Según su interpretación el supuesto y la persona están constituidos intrínsecamente por la naturaleza substancial individual y un 'ultimo complemento' de orden esencial.

Ese 'complemento' es una especie de entidad intermedia entre la esencia y la existencia, que no se compone con la esencia sino que se limita a terminarla, haciéndola con ello capaz de recibir la existencia, y confiriéndole el ser subsistente.

Esta interpretación, que es incompatible con la doctrina de Santo Tomás, fue seguida, en primer lugar, por Domingo Báñez (1528-1604). El resto de los seguidores de Cayetano denominaron al 'complemento' del que hablaba éste: 'modo substancial', término que él no utilizó nunca.

⁸⁷ Este es el caso de Juan CAPREOLO (1388-1444), llamado 'princeps thomistarum', el primero de los tomistas, que no deforma la doctrina del aquinate. Cfr. FORMENT, E., Ser y persona, o.c., pp. 135-196.

El primero que caracterizó al elemento personificador como un 'modo sustancial' fue Francisco Suárez (1548-1615), autor bien conocido por Zubiri, que no era tomista.

Sin embargo ha influido tanto la concepción de Suárez en los cayetanistas, que sí se dicen tomistas, que la doctrina de Santo Tomás se perdió entre sus mismos seguidores. Entre ellos cabe destacar a algunos autores del siglo XIX como Eduardo Hugon, J. Gredt o Jacques Maritain.

En el siglo XX están siendo necesarios grandes esfuerzos para clarificar tantos malos entendidos⁸⁸.

Para profundizar en la transcendentalidad de la persona existen diversas dificultades. Quizá la más importante ha sido puesta de manifiesto por Leonardo Polo al afirmar que la distinción descubierta por Tomás de Aquino no es simplemente analítica. En efecto, el hombre es una unidad que no se reconstituye partiendo del análisis. Las diferencias en el hombre son internas. Un punto no tiene, no puede tener intimidad; el hombre es intimidad antes que composición⁸⁹.

⁸⁸ En este sentido son muy meritorias las dos obras de Forment a las que se ha aludido en estas páginas: **FORMENT, Eudaldo**, Ser y persona, 2ª ed., Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983, 528 pp; y Persona y modo sustancial, ed. PPU, Barcelona 1983.

⁸⁹ Cfr. **POLO, L.**, El acceso al Ser, eunsa, Pamplona 1964, p. 256: «Para admitir el valor real de la distinción entre esencia y existencia (esse) es menester advertir que tal distinción no es analítica, por cuanto no divide una noción de ente ya anteriormente poseída con plenitud... Lejos de ser un obstáculo a la transcendentalidad del ente, la duplicidad aludida no constituye otra cosa que el momento de profundidad en su consideración... Distinción real

La distinción essentia-esse aplicada a la antropología adquiere su entera congruencia pues constituye el momento de profundidad en su consideración. Pero ese desarrollo no se llegó a hacer debido a la limitación que comporta el conocimiento analógico del ser y la consiguiente debilidad de entender la creación sólo como participación⁹⁰. En efecto la analogía, considerada sobre todo como proporcionalidad, no permite calibrar las diferencias que comporta la intensidad del Ser.

Una de las tentativas para poner de relieve esa trascendentalidad está precisamente en la metafísica zubiriana, metafísica de la Realidad en vez de metafísica del Ser, donde la persona adquiere un peso ontológico muy peculiar por constituir a nivel transcendental un tipo o un modo de realidad diferente al resto de las realidades cosmológicas.

8. Otras posturas metafísicas

En otro lugar, sin remitirse a autores concretos, Zubiri hace un resumen de las posiciones metafísicas que se han adoptado históricamente en torno a la persona: «las posiciones clásicas que la metafísica ha tomado respecto al problema de la persona, se pueden reducir a

significa... que la esencia depende de la existencia (esse)».

⁹⁰ Cfr. POLO L., El Ser I, eunsa, Pamplona 1964, p. 126. Como señala Ricardo Yepes "la interpretación de la creación como relación accidental es el punto de Tomás de Aquino que más dificultad dio a Polo": YEPES R., Leonardo Polo y la historia de la filosofía, en «Anuario Filosófico» 25 (1992/1) 114, nota 40.

tres grupos igualmente insuficientes», afirma⁹¹.

«El primer grupo está constituido por los pensadores a cuyo juicio lo que constituye la persona es una cosa que tiene que completar o añadirse a aquello en que se consiste. Este añadido positivo sería un modo que añadiría a la sustancia o a la existencia, según los casos, lo que le falta para poder ser subsistente. Dejando de lado la objeción principal, a saber, que el problema de la persona debe radicarse en la sustantividad, esta tesis es parcialmente verdadera y parcialmente falsa. Parcialmente verdadera, si se atiende al carácter de totalidad clausurada que tiene la sustantividad; parcialmente falsa, desde el punto de vista de la figura total y de la clausura de las sustancias»⁹².

En este primer grupo se pueden incluir a los pensadores que caracterizaban la persona como un modo substancial –justamente el añadido del que se habla-. Para entender la crítica fundamental que les hace Zubiri es preciso adentrarse en el cuerpo de la tesis. En cuanto a la clausura de la sustantividad, parece referirse a que toda sustantividad en sí misma ya está completa, y para ser no es necesario que se le añada nada.

«Hay un segundo grupo para el cual subsistir es tener existencia. Lo que existe, sustancialmente subsiste. Ahora bien, uno se pregunta si la subsistencia consiste en poseer efectivamente una existencia subsistente, o más bien en la capacidad de tener esa existencia. En este caso, el momento de subsistencia sería anterior al de existencia»⁹³.

⁹¹ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 121.

⁹² La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 121.

⁹³ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 121.

No aclara Zubiri, al hacer su crítica a estos autores, si la anterioridad de la subsistencia con respecto a la existencia es temporal o no. No parece lógico que haya una subsistencia sin existencia, por muy vacío de contenido que para un autor sea el término existencia. Lo que si está claro es que subsistencia es mucho más que la mera existencia.

«Por un peculiar ímpetu ontológico, que como tal resulta ya sospechoso, un tercer grupo de pensadores sostiene que la subsistencia pertenece al orden transcendental en referencia a la unidad transcendental del ser, indiviso en sí y dividido de todo lo demás. Pero esta orientación -que sitúa la constitución de la persona en el orden transcendental- ha omitido precisamente la consideración de la unidad transcendental en cuanto conferida por la propia inteligencia»⁹⁴.

Esta posición, en alguno de los aspectos, como más tarde se verá puede coincidir con la posición de Zubiri, sobre todo en cuanto se refiere a situar a la persona en el orden transcendental. Sin embargo en la posición de Zubiri eso es absolutamente inseparable de atribuir al ser personal la inteligencia, que es una nota no especificativa sino constitutiva del ser personal.

A todo ello añade Zubiri como resumen:

«Subsistir es tener toda y sola la sustantividad de una realidad clausurada, de una realidad total, de una realidad que se pertenece en propiedad. Y, en esa realidad, consistencia y subsistencia son dos momentos de una sola realidad. Sería absurdo pretender que hay distinciones reales entre estas dos

⁹⁴ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 121-122.

dimensiones de la realidad»⁹⁵.

Para entender la postura de Zubiri es necesario advertir, como se verá en el cuerpo de la tesis, que cuando él habla de distinción real lo entiende en los términos en que fue planteada la polémica como distinción entre res et res. Es evidente que de ese modo no puede darse una distinción real. De todos modos hay que aclarar desde ahora, que la terminología de consistencia y subsistencia acabará por abandonarla. Sin embargo el contenido que tienen esos vocablos sí se mantendrá al diferenciar la dimensión talitativa de la transcendental en las cosas reales.

Otra postura es la de distinguirlos como dos momentos constitutivos. Eso es lo entenderá Zubiri cuando, como se verá, afirme que «persona es un modo de realidad, no sólo una forma de realidad»⁹⁶. En ese sentido distinguía, en los primeros años de su andadura filosófica, entre consistencia y subsistencia como dos momentos distintos de una misma realidad:

«Consistencia y subsistencia no son dos estratos o series de propiedades, es decir, en el fondo dos cosas reales, entre las cuales cupieran relaciones de composición. Consistencia y subsistencia no son sino dos momentos de una sola cosa real que es la persona. La cual persona tiene un momento de consistencia y un momento de subsistencia. La persona es a un tiempo consistente y subsistente. Por el momento de consistencia, se especifica y se individualiza el hombre; por el de subsistencia, el individuo se pertenece a sí mismo: es una autopropiedad, se

⁹⁵ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 122.

⁹⁶ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 122.

autoposee. Es decir, no solamente tenemos una realidad consistente y subsistente, sino que en ella -y precisamente por tener el momento de subsistencia- se identifican en el orden de pertenencia al posidente (a saber, la cosa real en cuanto subsistente). Y esta identificación intrínseca y formal es lo que propiamente debe llamarse autós, es decir, auto-propiedad, suidad.

»La persona así constituida puede ser calificada por dos vías distintas: o bien, partiendo de la subsistencia, o bien partiendo del momento de la consistencia. Si la defino partiendo del momento de la subsistencia, tendré que decir de la persona que es un quién, que consiste en un qué individual, en el que se realiza de una o de otra forma. Es como si digo que esta persona es Pedro, y Pedro tiene tales y cuales condiciones determinadas, específicas e individuales. pero se puede calificar a la persona partiendo de la consistencia. Y decir entonces: es este qué individual -con todos sus caracteres perfectamente individuales- que constituye un quien subsistente. Es decir, es este individuo perfectamente concreto y determinado que es Pedro.

»Ambas descripciones y calificaciones son equivalentes, porque en ambas se realiza una sola operación mental, que es calificar al todo por una de sus partes; a la realidad integral de la persona física la califico en un caso como subsistente, y en el otro caso como consistente»⁹⁷.

Siguiendo una terminología clásica que luego abandonaría Zubiri afirma que la persona no consiste en ser sujeto sino en ser subsistente. La persona en cuanto tal está constituida por el carácter subsistente de la realidad:

«Cuando San Agustín dice que yo tengo inteligencia, memoria y voluntad, pero que no soy ni inteligencia, ni memoria, ni voluntad, rápidamente pensamos que ese yo es el

⁹⁷ ~~La personalidad como modo de ser~~, en SH, pp. 129-130.

sujeto de la inteligencia, de la memoria, y de la voluntad. Ahora bien esto es absurdo. La persona no consiste en ser sujeto, sino en ser subsistente. Que se sea sujeto dependerá de la índole consistencial del subsistente. pero la persona en cuanto tal está constituida por el carácter subsistente de la realidad. No consiste en ser sujeto; al revés, puede ser sujeto en tanto en cuanto es subsistente. Tomado como puro sujeto o se desvanece en un vacío, o se confunde con una naturaleza. Ahora bien ni una cosa ni otra. Ese ego no es un ego en sentido de sujeto, sino de realidad subsistente. El momento de la subsistencia y el momento de la consistencia no son sino dos momentos, distintos como momentos, pero que se pertenecen mutuamente en la realidad, aunque no se identifiquen formalmente»⁹⁸.

Partiendo de la diferencia -al menos formal- que existe entre la consistencia y la subsistencia, hace otro resumen global del planteamiento de la cuestión según las concepciones de la filosofía y la teología occidental y oriental:

«Se puede dar dos visiones del problema de la persona. Los latinos han visto en la persona el complemento del orden de la sustancialidad. Los teólogos griegos han visto en la persona más bien aquello que se realiza en una naturaleza. Pero no puede olvidarse que se trata de dos momentos nada más de la realidad. Puedo partir del subsistente y en virtud de su estructura preguntar en qué consiste; es el punto de vista griego. Puedo partir de la consistencia, y en su virtud preguntar cuál es el tipo de subsistencia; es el punto de vista del teólogo latino. Pero como quiera que sea, esa realidad subsistente, en la medida misma en que es subsistente, lo es en propiedad, abierta a sí misma, y con las estructuras capaces de ejecutar actos de verdadera propiedad»⁹⁹.

⁹⁸ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 122.

⁹⁹ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 122-123.

Y con una terminología que acuñada muy desde el principio no dejará de utilizar afirma que la persona es un absoluto-relativo:

«La persona es un relativo absoluto. Relativo porque se trata de una persona finita; pero absoluto, porque en virtud de su subsistencia se contrapone subsistencialmente, no existencial y esencialmente, al todo de la realidad, de las realidades finitas e incluso de la propia realidad divina»¹⁰⁰.

Interesa poner de relieve, que apenas estudia Zubiri el concepto de persona en los autores modernos. Quizá porque tiene la convicción de que su concepción de la misma es un tanto difusa.

Contemplando a la persona desde otra perspectiva añade:

«Ya los teólogos escolásticos decían que no es lo mismo 'naturaleza' y 'persona', aun entendiendo por naturaleza la naturaleza singular. Boecio definía el supuesto: naturae completae individua substantia; la persona sería el supuesto racional. Y añadían los escolásticos que ambos momentos se hallan entre sí en la relación de 'aquello por lo que se es (natura ut quod) y 'aquel que se es' (suppositum ut quod) (...)»¹⁰¹ La personalidad es el ser mismo del hombre: actiones sunt suppositorum, porque el supuesto es el que propiamente

¹⁰⁰ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 123.

¹⁰¹ Aquí cita a San Agustín: «Verum haec quando in una sunt persona, sicut est homo, potest nobis quispiam dicere: tria ista, memoria, intellectus et amor, mea sunt, non sua; nec sibi, sed mihi agunt quod agunt, immo ego per illa. Ego enim memini per memoriam, intelligo per intelligentiam, amo per amorem... Ego per omnia tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intelligentia, nec dilectio, sed haec habeo»: **San Agustín, De Trinitate**, l. XV, c. 22.

'es'¹⁰².

Sin embargo, como se ha visto, esta línea de pensamiento no fue continuada, porque, en palabras de Zubiri, «esta cuestión, si bien transcendental, se consideró como un bizantinismo»¹⁰³. Al perder la dimensión transcendental de la persona la filosofía moderna no consiguió un concepto perfilado de lo que es la realidad personal.

«La filosofía, desde Descartes hasta Kant, rehízo, penosa y erróneamente, el camino perdido. El hombre aparece, en Descartes, como una sustancia: res (sin entrar, por lo demás, en la cuestión clásica de la unidad, puramente analógica, de la categoría de sustancia); en la 'Crítica de la Razón pura' se distingue esta res, como sujeto, del ego puro, del yo; en la 'Crítica de la Razón práctica' se descubre, allende el yo, la persona; a la división cartesiana entre cosas pensantes y cosas extensas sustituyó Kant la disyunción entre personas y cosas. La historia de la filosofía moderna ha recorrido así, sucesivamente, estos tres estadios: sujeto, yo, persona¹⁰⁴. Más qué sea persona es cosa que Kant dejó bastante oscura. desde luego no es sólo conciencia de la identidad, como para Locke. Es algo más. Por lo pronto, ser sui juris, y este 'ser sui juris' es, para Kant, ser imperativo categórico»¹⁰⁵.

Este tortuoso camino recorrido por la filosofía moderna no recuperó sin embargo lo descubierto en la Edad Media y perdido

¹⁰² En torno al problema de Dios, en NHD, p. 425.

¹⁰³ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 425.

¹⁰⁴ Aquí Zubiri aclara que «en realidad no se ha pasado de distinguir estos tres términos como si fueran tres estratos humanos; haría falta plantearse el problema de su radical unidad»

¹⁰⁵ En torno al problema de Dios, en NHD, pp. 425-426.

después. En palabras de Zubiri a pesar de los esfuerzos que realiza la modernidad: «tampoco se llegó con ello a la cuestión radical acerca de la persona». Por eso la propuesta de Zubiri es retroceder el camino recorrido en los últimos siglos hasta recuperar lo rigurosamente metafísico que se descubrió en la época medieval, para desde ahí seguir avanzando.

En palabras suyas:

«Hay que retroceder nuevamente a la dimensión, estrictamente ontológica, en que por última vez se movió la Escolástica, en virtud de fecundas necesidades teológicas, desdichadamente esterilizadas en pura polémica»¹⁰⁶.

9. Cuestiones planteadas en torno a la persona

Siguiendo los epígrafes del breve desarrollo histórico que se ha efectuado de los avatares habidos en torno a la noción de persona, se descubren los problemas que esta magna cuestión plantea a la antropología filosófica.

En primer lugar está la cuestión de la **incomunicabilidad de la persona**. Esta, a pesar de las aperturas que tenga y sus relaciones con los demás, es ella misma intransferible: cada persona es ella y no las demás.

En segundo lugar está el planteamiento del **estatuto ontológico**

¹⁰⁶ ~~En torno al problema de Dios~~, en NHD, p. 426.

de la persona. La diferencia radical entre las cosas y las personas no se da en el nivel categorial o predicamental. Su diferencia está en el plano transcendental. Esto lo descubrieron por primera vez los padres capadocios, en el siglo cuarto de nuestra era, al superar, con la noción de subsistencia, la de substancia aristotélica, que es uno de las diez categorías.

Sin embargo este descubrimiento se pierde poco después con Boecio, que vuelve a la terminología del estagirita. Su definición se hace clásica y es repetida durante siglos. Sin embargo en el siglo XIII, Tomás de Aquino, al concebir el ser como acto, diferencia claramente entre el plano predicamental y el transcendental, y coloca la diferencia de la persona en el plano del ser.

En todos los seres se puede descubrir un plano transcendental, pero el ser no homologa a todos los seres de tal manera que sus diferencias haya que buscarlas sólo en el plano predicamental. No, en el plano transcendental también hay diferencias porque el ser crece en intensidad en la medida en que actualiza esencias de más categoría. Por esta razón en la persona se da una diferencia en el plano transcendental, con referencia al plano transcendental de las cosas. Y, es más, la verdadera diferencia se da en el plano transcendental, porque el elemento personificador en la persona es justamente su esse.

Este planteamiento del aquinate es perdido casi por sus primeros comentadores, que se gastan en discusiones de escuela, y en la escolástica la diferencia personal vuelve a recaer en la substancia: la diferencia personal se considera, en boca de casi todos ellos,

como un modo substancial.

En tercer lugar hay otro tema importante: el de la apertura de la persona, que puede ser descrita en términos de **relación**. La persona no es una realidad aislada: vive y convive con otras personas. Pero no sólo eso, los otros en cierto modo, forman parte de uno mismo. La persona no es sólo individualidad o incomunicabilidad, es, también y sobre todo apertura. Apertura a otras personas con las que convive y con las que le unen lazos que dan sentido a su existencia, y lazos que son posibles gracias a estructura constitutiva de la persona. Entre ellos se podía destacar la filiación, que es una relación recibida, y la primera que se vivencia aunque es una estructura permanente a lo largo de la vida. Pero la persona humana es algo más que filiación, es algo más que hijo. Es también varón o mujer. Intimamente unido a esa condición sexuada disyunta están las relaciones que la persona otorga, las relaciones de la paternidad o de la maternidad, que no son sólo biológicas sino que recogen el modo característico de amar y ser amados del varón y de la mujer.

Que los demás están en uno mismo se puede advertir desde dos perspectivas. Una es el punto de vista diacrónico: ésta es la relación de origen. Una persona humana procede de otros, al menos de sus progenitores. Cuando una persona dice cómo se llama, en sus apellidos dice ya otros dos, que en cierto modo son él. Por otra parte, la persona humana puede transmitir su naturaleza a otros: es, al menos en potencia, utilizando una terminología aristotélica, capaz de dar la vida a otros a través del amor. Esto que tiene en el ser humano dimensiones biológicas y dimensiones psíquicas manifiesta fundamentalmente dos modos de darse a los demás.

Por ello existe también otro prisma desde donde contemplar la apertura. Desde mi propia constitución, considerada sincrónicamente, el ser humano dice otros: porque el ser humano conoce y ama. En su intimidad viven las personas a las que ama. Y porque tiene unas necesidades que son colmadas por los demás. La persona humana no es en sí misma autosuficiente. Y su propio ser está marcado por los demás. Esto se refleja de un modo paradigmático en la sexualidad: el ser humano, en todas las facetas de su realidad, y hasta en las más visibles, como es su cuerpo, dice constitutivamente otro, distinto a él y complementario: el varón dice mujer, y la mujer dice varón.

Todas estas cuestiones abiertas por la historia, nos proponemos estudiarlas en Zubiri, preguntándonos:

- . por aquello que hace que cada persona sea ella y no las demás,
- . dónde radica la más profunda diferencia entre las personas y las cosas,
- . si la diferencia se halla a nivel categorial o a nivel transcendental; (en este sentido nos interesa sobremanera cómo entiende Zubiri el orden transcendental para saber en qué medida y de qué modo la persona se incluye o no dentro de él),
- . cómo están presentes los demás en el interior de las personas,
- . qué papel juega la relación entre la persona y los demás, y cómo esa relación se imprime ontológicamente a la persona,

. cómo caracteriza, en concreto, la sexualidad a la persona humana.

Todo ello se verá en el marco de la filosofía zubiriana, con sus términos propios, para saber cómo conceptualiza de modo diverso las mismas cuestiones y los mismos problemas.

PRIMERA PARTE:

**«LA PERSONA COMO
AUTOPROPIEDAD»**

CAPÍTULO II:

PERSONA Y
SUSTANTIVIDAD

CAPÍTULO II

PERSONA Y SUSTANTIVIDAD

Al constatar que el tema de la persona reviste carácter inundatorio en el campo de las publicaciones¹, Zubiri se plantea tratar el asunto *filosóficamente*, para dar un centro de gravedad a los otros aspectos de la cuestión, fundamentándolos en una noción clara y precisa de lo que es ser persona.

Para hacerlo propone examinar tres cuestiones centrales:

1º: Cuáles son las realidades personales.

2º: En qué consiste ser persona; cuál es su momento formalmente personal, en qué estriba la persona en cuanto persona.

3º: Cuáles son las diversas maneras como se es persona.

De momento, en este capítulo, nos ocuparemos de ver cómo

¹ Cfr. El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 55.

Zubiri aclara cuáles son las realidades personales. Las otras dos cuestiones: en qué consiste ser persona en cuanto persona y cuáles son las diversas maneras de ser persona, se abordarán en el capítulo siguiente.

La tarea de clarificar qué se entiende por realidad personal llevó a Zubiri, como ya se ha dicho, a escribir Sobre la esencia. En esa obra articuló el concepto de sustantividad, que, en su opinión, da razón más cumplida de la estructura de las cosas, que la noción aristotélica de sustancia. Sin más explicación, de momento, utilizaremos el término sustantividad, cuya significación y diferencia con respecto a la sustancia irá apareciendo a lo largo del texto.

1. Los estratos de la sustantividad

Con el objetivo de discernir cuáles son las realidades personales Zubiri comienza haciendo una comparación entre el hombre y el animal, que es la realidad del universo más próxima. Las diferencias que hay entre ellos son analizadas en tres puntos:

- suscitación-respuesta en las acciones de los vivientes,
- las hábitos o modos de habérselas con las cosas,
- las estructuras de la sustantividad.

Estos tres aspectos de la cuestión son los estratos que Zubiri diferencia en la sustantividad.

a. Suscitación-respuesta

Entre hombre y animal hay una línea que les es común: ambos son seres vivos. Los seres vivos son una cierta sustantividad con dos vertientes:

- 1) cierta independencia respecto al medio, y
- 2) cierto control específico respecto de él.

Estar vivo significa, ante todo, tener una actividad propia que transforme los materiales de fuera del viviente, para que le puedan servir de piezas inmediatas en la edificación de sus estructuras bioquímicas. La vida supone, además, un control sobre el medio, que se manifiesta en el equipamiento del ser vivo con sistemas de defensa, en los movimientos de persecución y huida, en diversas adaptaciones, etc.

La unidad de estas dos vertientes -tener una actividad propia y un control sobre el medio-, constituye la índole de la **sustantividad biológica**.

Entre los diversos niveles de profundidad que tiene la sustantividad, el estrato más aprehensible es el de las acciones que el viviente ejecuta². El viviente se halla «entre» cosas (externas e internas), que le mantienen en actividad constante y primaria. Se halla en estado de equilibrio dinámico; es decir, tiene un tono vital. En ese estado se halla «entre» las cosas. El «entre» tiene dos caracteres:

² Sobre las acciones humanas cfr. Las acciones humanas, en SH, pp. 11-18.

- 1) instalación: colocado entre las cosas: locus,
- 2) situación: colocado en forma determinada frente a ellas: situs.

En opinión de Zubiri, «la categoría del situs, que no desempeñó ningún papel en la filosofía de Aristóteles, muestra una portentosa originalidad e importancia en el tema de la vida»³.

El situs se funda en el locus⁴, pues sin colocación no hay situación. Pero una misma colocación pueda dar lugar a diversas situaciones.

Las cosas modifican el estado vital del viviente, quebrantando su equilibrio dinámico, y le mueve a ejecutar una nueva acción. Es la suscitación. Las cosas suscitan los actos vitales. El viviente al ser

³ El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 58.

⁴ Ellacuría describe la importancia de la posición en la estructura de la sustantividad. Esta posición sería otra acepción del locus: «En la materia viva, por ejemplo, en el caso de las proteínas: es bien sabido que unos mismos elementos pueden dar lugar a compuestos completamente distintos, sólo con que se logre entre ellos una u otra posición; lo que llamamos vida no puede darse sin una estricta y ordenada posición de los enlaces. Hay, sin duda, otros muchos niveles desde la posición que ocupa en cada hombre su vegetación, sensibilidad e inteligencia, hasta lo que ocurre en la sociedad. (...)»

»La posición nos indica la jerarquía de la nota y la especificidad de su función (...). Según la posición que ocupen determinadas notas, así será el sistema constituido. De nuevo aquí, más que los elementos constituyentes - también importantes -, lo que influye es la posición que ocupan en el sistema. Para ocupar una posición precisa en el sistema se requerirán ciertas precisas propiedades, pero lo que estas notas aportarán a la especificidad del sistema se deberá formalmente a la posición que ocupen en él. Una u otra posición de las notas tiene, por tanto, una u otra significación». **ELLACURÍA Ignacio**, La idea de estructura en la filosofía de Zubiri, en «Realitas» 1 (1974) 96-97.

suscitado a hacer una acción se encuentra con que su propio tono vital ha sufrido una modulación: se ha convertido en tensión hacia, que aboca a una respuesta.

La respuesta, por otra parte, tiene dos momentos:

- a) recuperación del equilibrio, y
- b) ampliación del área del curso vital.

Por ello vivir no es sólo mantenerse en equilibrio, es también crear. La recuperación del equilibrio dinámico tiene diversas posibilidades. Cuando la respuesta cubre esos dos aspectos constituye la respuesta adecuada.

De este análisis de las acciones Zubiri concluye:

«suscitación-respuesta: he aquí, pues, primer estrato de la sustantividad del viviente. Es la unidad de la independencia y del control del medio en la tensión que lleva a una respuesta adecuada»⁵.

b. Habitud-formalidad

El primer estrato, que corresponde a las acciones del viviente, es el más aprehensible por ser el más externo. Pero por bajo del nivel de la suscitación-respuesta hay un estrato más hondo constituido por la manera de enfrentarse con las cosas, por el modo de habérselas con

⁵ El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 59.

ellas⁶.

Todo viviente tiene un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo, anterior a sus posibles situaciones y respuestas. Es lo que Zubiri denomina la **habitud**. La habitud no es una acción sino lo que hace posible toda acción de suscitación y respuesta. Mientras lo propio de toda acción es ser comportamiento, lo propio de toda habitud es ser enfrentamiento.

«Aparece aquí este concepto que como categoría ocupó muy poco lugar en la filosofía de Aristóteles, la ἕξις, el habitus. La habitud es el fundamento de la posibilidad de toda suscitación y de toda respuesta. Mientras la respuesta a una suscitación en una situación es siempre un problema vital, la habitud se tiene o no se tiene. Correlativamente, por su habitud, las cosas y el viviente mismo **quedan** ante él en un carácter primario interno a ella y que afecta de raíz y en todas sus dimensiones. En esta dimensión las cosas no actúan ni suscitan, tan sólo «quedan» en cierto **respecto** para el viviente. Este mero quedar es lo que llamamos actualización. Y el carácter de las cosas así actualizado en este respecto es lo que llamo formalidad»⁷.

La habitud, dice en otro lugar, «designa el modo que tiene una cosa de habérselas con otras»⁸. La habitud se parece en cierto modo a la relación o al respecto pero, como es sabido, Zubiri distingue

⁶ Acerca de las habilidades humanas: cfr. Las habilidades, en SH, pp. 19-41.

⁷ El hombre, realidad personal, en SEAF, pp. 59-60.

⁸ RR, p. 14.

perfectamente el contenido de los tres términos⁹.

La *habitud* es algo propio sólomente de los seres vivos:

«A mi modo de ver -refiere Zubiri- no puede aplicarse sino a los seres vivos. Las cosas no vivientes no tienen 'modos de habérselas' unas con otras, porque para ello haría falta que una cosa se enfrentara con otras. Ahora bien, sólo los seres vivos tienen enfrentamiento. Las cosas sin vida tienen conexiones entre sí, muy varias y muy ricas (localización, ubicación, distancia, sucesión, coexistencia, etc.), y actúan unas sobre otras en virtud de estas conexiones. Pero esta actuación no es un enfrentamiento, y por tanto las cosas no vivas no tienen *habitud*. Un electrón no se enfrenta con un protón para atraerlo, sino que lo atrae en virtud de la conexión que entre ambas partículas existe. Pero los seres vivos se enfrentan con su medio externo e interno, y por tanto ellos, y sólo ellos, tienen un modo de habérselas con las cosas, distinto de su mera conexión físico-química con el medio. Es decir, sólo los seres vivos tienen eso que, en sentido estricto, yo he llamado *habitud*»¹⁰.

La *habitud* es un modo de habérselas con las cosas, y supone también un modo de quedar las cosas frente al viviente. Lo que está frente al viviente «queda» ante él de determinada manera, a eso le llama Zubiri *respecto-formal* o simplemente formalidad. Esto tiene una aplicación muy concreta en el tema de la *aprehensión cognoscitiva*, tanto a nivel de *sensibilidad* como *intelectual*. Al aplicar la formalidad a ese campo está haciendo familiar este término zubiriano que, sin embargo, tiene otras muchas aplicaciones.

⁹ Ibidem.

¹⁰ RR, pp. 14-15.

«Por ejemplo, ante un mismo color, el modo de habérselas con él es distinto según sea el animal, y sobre todo si el animal es humano. En virtud ciertamente de unas estructuras físico-químicas, el viviente tiene un modo de habérselas con su medio, el cual 'queda' formalmente en una formalidad distinta ante él. El término de la **habitud** es esa formalidad que llamamos 'quedar'»¹¹.

Hay hábitos a distintos niveles: la habitud visual se da respecto de las cosas aprehendidas. Pero hay en todo viviente una habitud radical, de la que depende el tipo de vida del viviente. Hay TRES maneras radicales de habérselas con las cosas los seres vivos.

Según la habitud radical de cada viviente ante ella quedan actualizadas las cosas según tres formalidades:

NUTRIRSE	ALIMENTO
SENTIR	ESTÍMULO
INTELIGIR	REALIDAD

Estas tres hábitos son distintas pero no se excluyen necesariamente.

«La habitud es lo que hace que las cosas entre las que está el viviente constituyan en su totalidad un MEDIO»¹². El medio tiene dos dimensiones:

1) mero entorno: aunque no todas las cosas del entorno forman

¹¹ RR, p. 15.

¹² El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 60.

parte del medio; sólo aquellas que pueden actuar sobre el viviente.

2) *con unas mismas cosas pueden habérselas los vivientes de distinta manera según el distinto «respecto» en que quedan en virtud de sus hábitos.*

En virtud del respecto, que depende de la hábitud, el medio es el fundamento de toda colocación y de toda situación: se está en cierto locus dentro del medio, y en cierto situs según el respecto en que quedan las cosas en él.

Desde estas consideraciones concluye Zubiri:

«hábitud-respecto formal: he aquí el segundo estrato de la sustantividad del viviente. Es la independencia y el control, en la unidad de un modo primario y radical de habérselas con las cosas y consigo mismo, y del carácter formal que aquellas y éste cobran para el viviente»¹³.

c. Las estructuras de la sustantividad

Pero el estrato de la hábitud-respecto formal no es el más profundo de la sustantividad:

«Con todo, afirma Zubiri, este estrato no es ni con mucho el más radical. Hasta aquí, en efecto, hemos partido de las acciones que el viviente ejecuta y marchando hacia dentro

¹³ El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 61.

de él hemos hallado la habitud. Es un estrato subyacente a las acciones. En su virtud hemos caracterizado la habitud por la cara que da a las acciones. En este sentido y sólo en éste, está justificado hablar de hábitos»¹⁴.

Pero la habitud no sólo se relaciona con las acciones del viviente. Ella misma emerge de la índole misma del viviente. El viviente tiene éste o el otro modo de habérselas con las cosas, porque «es» de ésta o de la otra índole. Lo que constituye la índole propia del viviente es lo que Zubiri llama estructuras.

El vocablo de estructura está empleado en su acepción más amplia y radical, para designar con él

«la totalidad de los momentos constitutivos de una realidad en su precisa articulación, en unidad coherencial primaria»¹⁵.

Los momentos o partes de la estructura no tienen sustantividad física propia, sino siendo los unos «de» los otros, de manera que sólo la unidad primaria es lo que tiene SUSTANTIVIDAD. En la sustantividad cada momento está determinado por todos los demás, y a su vez cada momento determina a todos los demás. Esta unidad, en cuanto constitutiva de la realidad física de algo, es justo lo que Zubiri llama estructura.

Sólo en las estructuras está el momento constitutivo de la

¹⁴ Ibidem

¹⁵ Ibidem.

sustantividad. La sustantividad en el orden de suscitación-respuesta, y en el orden de la habitud-respecto formal, es decir, la sustantividad como tensión y como habitud, no son sino la consecuencia de las estructuras. En la tensión y en la habitud tenemos tan sólo la sustantividad en momento operativo, no en el momento constitutivo, que es el último estrato.

«En este último y definitivo estrato, la sustantividad es suficiencia constitutiva en orden a la independencia y al control»¹⁶.

Pues bien, la diferencia esencial entre el hombre y el animal, que es lo que Zubiri andaba buscando, se da a nivel de estructuras, porque es en ellas donde se halla la esencia de toda realidad.

En el capítulo siguiente, el que trata del hombre «animal personal» se tratará más detalladamente del plano constitutivo humano.

2. La habitud radical del hombre

Para conocer las estructuras, que es el estrato más profundo de la sustantividad hay que partir de las hábitos. Como lo que se busca es la diferencia radical entre el hombre y el animal habrá que ver la habitud radical del hombre.

El animal tiene una habitud radical que comparte con el vegetal

¹⁶ El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 62.

mismo. Es la estimulación: las cosas se presentan y actúan como estímulos. La capacidad de ser afectado por estímulos y la habitud de habérselas con puros estímulos es un carácter que pertenece esencialmente a todo ser vivo. Es lo que Zubiri ha solido llamar susceptibilidad.

Pues bien, el animal, a diferencia del vegetal, es el ser vivo que ha hecho de la estimulación una función especial o diferencial (todas las células digieren, pero hay algunas que han hecho de la digestión una función especial). Las células que hacen de la estimulación una función especial son las células nerviosas: están especializadas en estimular.

«Es lo que he solido llamar 'liberación biológica del estímulo'. Pues bien, la liberación biológica del estímulo es lo que formalmente constituye el SENTIR. La célula nerviosa no crea la función de sentir; tan sólo la desgaja como una especialización de la susceptibilidad propia de toda célula»¹⁷.

Hay diferentes grados en lo que llamamos sentir, hasta llegar a un sistema nervioso central. Hay animales con más o menos riqueza «psíquica», según los sentidos que tengan y según su función de formalización. Por formalización entiende Zubiri

«aquella función en virtud de la cual las impresiones y los estímulos que llegan al animal, de su medio interno y externo, se articulan formando resortes de unidades autónomas

¹⁷ El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 63.

frente a las cuales el animal se comporta unitariamente»¹⁸.

Esta función de formalización pende de las estructuras nerviosas: se trata de una función fisiológica. Hay formalización no sólo el en el orden receptor de suscitaciones, sino también en el orden efector (que coordinan los movimientos) y en el orden del propio tono vital (el propio encontrarse 'bien' o mal' da lugar a una amplia gama de estados tónicos diferentes).

La formalización es una función fisiológica, por eso el cerebro es el órgano por excelencia de «formalización», función en virtud de la cual se crea la enorme diversidad de situaciones con que el animal tiene que habérselas. Con ello se ha producido un nuevo tipo de sustantividad biológica.

La función de sentir crea un nuevo tipo de independencia respecto al medio. Es mayor la independencia del animal que se mueve entre signos objetivos, que la del que responde inmediatamente a estímulos elementales. El sentir confiere al animal un control mucho mayor respecto del medio.

Sin embargo el animal tiene asegurada en sus propias estructuras la «conexión» entre los estímulos y las respuestas. Por muy rica que sea la vida del animal, esta vida está siempre constitutivamente «enclaseda».

Ahora bien, el hombre, aunque tiene las mismas estructuras

¹⁸ El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 64.

nerviosas que el animal, su cerebro se encuentra enormemente más formalizado, se podría decir hiperformalizado. De aquí resulta que el elenco de respuestas que unos mismos estímulos podrían provocar, en el hombre queda prácticamente indeterminado. Las estructuras somáticas no garantizan las respuestas adecuadas. El hombre como puro animal no es viable. Pero

«por ser un animal hiperformalizado, por ser una sustantividad 'hiper-animal', el hombre echa mano de una función completamente distinta de la del sentir: hacerse cargo de la situación estimulante como una situación y una estimulación «reales». La estimulación ya no se agota en la mera afección al organismo, sino que posee una estructura «de suyo»: es realidad»¹⁹.

La capacidad de habérselas con las cosas como realidades es, en opinión de Zubiri, lo que formalmente constituye **la inteligencia**. Es la **habitud radical y específica del hombre**. La inteligencia está constituida por la capacidad de **aprehender las cosas como REALIDADES**; no como viene diciéndose desde Platón y Aristóteles, por la capacidad de formar «ideas». Toda ulterior actividad intelectual (logos, razón) es un mero desarrollo de esta índole formal.

Las dos habitudes que radicalmente distinguen en la escala zoológica son sentir e inteligir. A estas dos habitudes responden dos formalidades según las cuales las cosas pueden presentarse: estímulo y realidad.

Como el presentarse como reales consiste en una remisión

¹⁹ El hombre, realidad personal, en SEAF, pp. 66-67.

«física» a lo que las cosas son «de suyo» (por tanto, a lo que son antes de la estimulación e independientemente de ella), resulta que **la inteligencia nos deja situados en lo que las cosas son realmente en y por sí mismas.**

De lo explicado hasta ahora se deriva que

«la primera función de la inteligencia es estrictamente biológica: hacerse cargo de la situación para excogitar una respuesta adecuada. Pero esta modesta función nos deja situados en el piélago de la realidad en y por sí misma, sea cual fuere su contenido; la vida del hombre no sea una vida enclaseda sino constitutivamente abierta»²⁰.

Inteligir es algo irreductible a toda forma de puro sentir. Pero a la vez es algo intrínsecamente «uno» con el sentir, en el caso del inteligir humano. Y esto en tres aspectos:

- a) el cerebro no intelige, pero es el órgano que coloca al hombre en la situación de tener que inteligir para sobrevivir biológicamente. Función exigitiva del cerebro;
- b) sin el cerebro el hombre no podría inteligir;
- c) el cerebro «despierta» al hombre, le «hace tener que» inteligir, y además dentro de ciertos límites perfila y circunscribe el tipo de intelección.

A pesar de que **inteligencia y sensibilidad sean irreductibles,**

²⁰ El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 67.

sin embargo constituyen una estructura profundamente unitaria en el hombre. Zubiri piensa que en el hombre todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico.

Con la habitud intelectual nos encontramos con una sustantividad muy distinta a la del animal. Por dos razones:

a) Tiene un tipo distinto de control sobre las cosas. La habitud del animal es estimulación y lo que les rodea es el medio. La habitud del hombre le hace captar las cosas como reales y el conjunto de las cosas reales constituye no el medio sino el mundo. El animal tiene medio, pero no tiene mundo. El mundo es el conjunto respectivo de todas las cosas reales por su respectividad formal en cuanto reales, es decir, por su carácter de realidad en cuanto tal. El mundo es algo formalmente abierto. Su control humano es en buena parte creación.

b) El hombre tiene un nuevo tipo de independencia respecto a las cosas. La actividad del hombre no queda determinada por el contenido de las cosas, sino por lo que el hombre quiere hacer «realmente» de ellas y de sí mismo. Esto es lo que llamamos libertad.

El hombre es una sustantividad que opera libremente en el mundo. En el orden operativo la sustantividad humana es constitutivamente abierta respecto de sí misma y respecto de las cosas. El hombre, desde el punto de vista operativo, se describe, en opinión de Zubiri, como un «**animal de realidades**».

3. **Inteligencia sentiente**

La inteligencia es la habitud radical del hombre. Para Zubiri sentir e inteligir en el hombre están estrechamente unidos, por eso califica al sentir de inteligente y la inteligencia de sentiente. Esta es una de las mayores aportaciones de nuestro filósofo, que tiene repercusiones en todos los campos de la filosofía, sobre todo en antropología.

Bajo el título global de Inteligencia sentiente, Zubiri publicó su trilogía sobre la inteligencia en la que describe pormenorizadamente cómo es, en su opinión, el inteligir humano. Aquí no pretendemos hacer un resumen de tan magna obra, sólomente deseamos exponer algunos puntos sobre la habitud radical del hombre, como presupuestos para poder ir accediendo paulatinamente desde el hombre caracterizado por Zubiri como «animal de realidades» hasta el hombre como «animal personal».

El hombre tiene que habérselas con las cosas reales. Necesita saber lo que son las cosas o las situaciones en que se encuentra. Zubiri comienza, sin compromiso, llamando **inteligencia**²¹ a la actividad humana que procura ese «saber». El vocablo designa aquí no una facultad sino una serie de actos o actividades.

Para que la intelección tenga lugar es menester que las cosas nos estén presentes según nuestro modo de enfrentarnos con ellas;

²¹ Cfr. Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, pp. 101-115. Este artículo es un preludio de la trilogía, donde se exponen de modo resumido varias de las ideas clave.

es decir, las cosas nos están presentes desde nosotros mismos. Y en última instancia las cosas nos están presentes por los sentidos. Zubiri habla de los sentidos sin tener en cuenta, en principio, la diferencia entre sentidos externos e internos.

Pues bien, ¿en qué consiste la función sensorial que nos hace presentes las cosas reales? Se habla de percepción. Pero la percepción tiene muchos momentos distintos, entre ellos el momento intencional de referir el contenido sensible a un objeto. Sin embargo, sentir no es primariamente percibir. Si eliminamos los momentos intencionales, nos queda el puro «sentir» algo.

¿Qué es el puro sentir? Para muchos autores es mero residuo. En opinión de Zubiri,

«La cuestión es grave. Husserl estima que eso que aquí llamo puro sentir, por ejemplo, sentir un color, es tan sólo el momento material o hilético de la conciencia perceptiva; lo que llamamos sensibilidad, nos dice, representa el residuo fenomenológico de la percepción normal después que hemos quitado la intención. Heidegger lo llama Faktum brutum y Sartre vuelve a hablarnos de lo sensible como algo meramente residual. Pero ¿es la sensibilidad un mero residuo?»²².

Frente a estas posiciones Zubiri intuye que **la sensibilidad es más bien lo principal y principal**, aquello en donde ya se ha jugado la partida en el problema de la realidad. En su opinión la propia intelección no es ajena a la cuestión de la sensibilidad. Para exponerlo toca cuatro cuestiones:

²² Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, p. 102.

1º: La «posición» del sentir en el acto intelectual

2º: La estructura esencial de la sensibilidad humana

3º: La estructura esencial de la intelección en sí misma

4º: La estructura esencial de la inteligencia humana: la inteligencia sentiente.

a. El sentir en la intelección

Con la inteligencia el hombre intenta saber lo que son las cosas reales. Estas cosas están «dadas» por los sentidos. Pero se suele decir que los sentidos no nos muestran lo que son las cosas reales (los sentidos engañan: recuérdese a Descartes). Lo que son las cosas reales es un problema que ha de resolver la inteligencia. Los sentidos lo que hacen es suministrar «datos», de los que se sirve la inteligencia para resolver el problema de conocer lo real. Lo sentido es siempre y sólo un conjunto de «datos» para un problema intelectual. En opinión de Zubiri ésta

«es la concepción de todos los racionalismos de una especie u otra especie, por ejemplo, de Cohen: lo sensible es mero «dato»²³.

Que los sentidos aporten datos es algo innegable. Ahora bien, aquí nos preguntamos por lo que constituye la índole propia de lo

²³ Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, p. 103.

sensible tomado en sí mismo. Y desde este punto de vista Zubiri se pregunta:

«¿Está ausente de lo sensible el momento de realidad? Porque lo primero en que se piensa, y con razón, es en que si los sentidos no poseyeran el momento de realidad ¿de dónde se lo iba a sacar la inteligencia? Tendríamos con la inteligencia 'ideas', pero jamás la realidad»²⁴.

Zubiri afirma que el concepto de «dato» está utilizado anteriormente con una enorme imprecisión. Se puede decir que el vocablo de «dato» tiene dos sentidos. En primer lugar: ser dato para un problema. Y en segundo lugar, y principalmente, el dato es dato de la realidad. Y como manifiesta Zubiri

«al amparo del primer sentido, se nos quiere hacer olvidar el segundo que es el primario y radical. La función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino **ser la primaria vía de acceso a la realidad**»²⁵.

Lo sentido es dato de la realidad. Desde este punto de vista se plantea ahora la cuestión de en qué consiste el carácter de esos datos, esto es, cuál es la estructura esencial de la sensibilidad humana.

²⁴ ~~Notas sobre la inteligencia humana~~, en SEAF, p. 103.

²⁵ ~~Notas sobre la inteligencia humana~~, en SEAF, p. 103. Zubiri caracteriza como inteligencia concipiente a diferencia de inteligencia sentiente que es la que el propone justamente como aquella cuyo objeto primario es lo sensible. Este objeto está dado por lo sentido 'a' la inteligencia. Y el acto propio de esta intelección es juzgar y concebir lo dado 'a' ella. Esta inteligencia es concipiente no porque conceptúe y juzgue, sino porque conceptúa y juzga concipientemente, esto es, conceptúa lo dado por los sentidos 'a' la inteligencia. Cfr. IS, pp. 86-87.

b. La sensibilidad humana

Sentir, se suele decir, es formalmente intuir. La inteligencia entra en juego para entender lo que intuimos. Pero ¿qué se suele entender por intuición?

Como constata Zubiri, ya los griegos, al menos Platón y Aristóteles, si no el vocablo, ya tenían la idea de lo que es la intuición. Para ellos la intuición sensible era un conocimiento caracterizado por su inmediatez. En la intuición el objeto está inmediatamente presente sin la mediación de otros factores tales como las imágenes, los recuerdos, los conceptos, etc. La intuición sería el conocimiento por excelencia. La inteligencia es, entonces, el sucedáneo conceptual que elaboramos para conocer aquello de lo que no tenemos intuición.

En opinión de Zubiri esta concepción del sentir no es falsa, pero no es suficiente. Por de pronto el hombre carece, por ejemplo, de una intuición de lo suprasensible. La intuición humana es siempre pura y simplemente «sensible». La filosofía ha propendido a hacer de la sensibilidad una intelección minúscula olvidando esta característica que le es propia e intrasferible: el ser «sensible». ¿Qué significa ser sensible?

«En la filosofía de Husserl ha cruzado el problema de una caracterización más precisa de lo que es la intuición. En la intuición, el objeto está dotado de una presencia originaria; es decir, no es una presencia a través de un intermediario tal como una fotografía. Pero no basta. Es menester que esta 'originariedad' sea tal que el objeto esté presente leibhaftig,

podríamos traducir 'en carne y hueso'. Pero ¿en qué consiste esta presencia? Husserl no nos lo dice, precisamente porque no se hace cuestión del carácter sensible de nuestra intuición»²⁶.

Y es que, a pesar de todos los esfuerzos de la fenomenología, se ha eliminado el momento más característico y propio de la intuición, **el hecho de que es sensible**, a beneficio del momento cognoscitivo, intuitivo. Es preciso, por tanto, volver a preguntar ¿qué es lo sensible de nuestra intuición? ¿en qué consiste que nuestra intuición sea sensible? A esto Zubiri contesta diciendo:

«No es una 'presencia' todo lo inmediata que se quiera, sino una presencia en **impresión**. **Sentir es la presencia impresiva de las cosas**. No es mera intuición sino intuición en impresión. Lo sensible de nuestra intuición está en este momento de **impresión**»²⁷.

O dicho con otras palabras:

«La aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: **impresión**. La filosofía, tanto antigua como moderna, o bien no ha reparado en esta impresividad, o bien (más generalmente) ha reparado en ella sin hacer un análisis de su estructura formal. Se ha limitado a describir las distintas impresiones»²⁸.

En el primer volumen de su trilogía sobre el entendimiento

²⁶ Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, p. 104.

²⁷ Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, p. 105.

²⁸ IS, pp. 31-32.

Zubiri caracteriza el sentir como un proceso con tres momentos esenciales, de los que ha se hablado desde que empezamos a tratar de las *habitudes*²⁹:

	suscitación
Sentir	modificación tónica del estado vital
	respuesta

Y entiende por *suscitación* todo lo que desencadena una acción animal. El sentir completo es un proceso:

«Este proceso sentiente es estrictamente unitario: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos, de *suscitación*, *modificación tónica* y *respuesta*»³⁰.

Ahora lo que interesa es detenerse en el primer momento del sentir, es decir, en la *suscitación*. Lo que suscita el proceso sentiente es «la *aprehensión* de lo *suscitante*». Se trata de un «*aprehensión sensible*». Y como ya se ha dicho que lo formalmente distintivo de lo sentiente es la ***impresión***, interesa detenerse en el examen pormenorizado que Zubiri realiza del momento de *impresión*.

¿En qué consiste la *impresividad*? Pues bien, dentro de la *impresión* hay otros tres momentos constitutivos³¹:

²⁹ IS, pp. 28-30.

³⁰ IS, p. 30.

³¹ IS, pp. 32-34.

	afección
Impresión	alteridad
	fuerza de imposición

La impresión es, por lo pronto, afección. El objeto afecta físicamente a los sentidos. Como comenta Zubiri:

«Dicho así, sin más, esto en rigor no es ninguna novedad. Pero era menester volver a ello y preguntarnos qué es impresión. Impresión es, por lo pronto, afección. El objeto afecta físicamente a los sentidos. Cuando Aristóteles quiere distinguir la inteligencia (nous) de los sentidos (aíscesis), caracteriza a la inteligencia como algo 'inafectado', 'impasible' (apacés). La inteligencia puede ser pasiva, pero es impassible, no sufre afección física como los sentidos. La filosofía moderna ha tomado este concepto de impresión como afección. Y como toda afección es subjetiva, lo sensible, como mera afección del sujeto, queda desligado de lo real. Todo el empirismo se apoya en esta concepción»³².

Sin embargo, **la impresión no se agota en ser afección**. Ya desde siglos atrás se había visto que en la impresión se nos hace presente aquello que nos afecta. **Este momento de «alteridad» en afección es la esencia completa de la impresión.**

Por eso **las impresiones no son meramente afecciones subjetivas**. Y por eso, también, lo sensible es a una un «dato» de la realidad y un «dato» para la intelección de lo real. Entonces, ¿cuál es la estructura de esta impresión así entendida? La impresión, hemos visto, tiene además del momento de afección, los momentos de

³² Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, p. 105.

alteridad y el de fuerza de imposición.

Es de suma importancia no resbalar sobre el momento de alteridad. En él, por lo pronto, nos encontramos el contenido específico: lo que en cada caso y en cada momento nos ofrecen los sentidos de lo que son las cosas³³.

Pero además del contenido hay otro momento en la alteridad. Se trata del modo de quedar el contenido en la impresión. A esto Zubiri le llama formalidad³⁴. Esto es otro aspecto del tema de las habitudes que ya se ha visto anteriormente. Según sea el tipo de formalidad se distingue el sentir humano del sentir animal. El animal siente las cosas como estímulos, la formalidad de su sentir es estimulidad, mientras que la formalidad en que las cosas sentidas quedan en el sentir humano es realidad. En la alteridad descubrimos, por tanto, dos momentos, y el segundo de ellos es distinto según se trate del hombre o del animal:

	contenido:	notas
alteridad		estimulidad
	formalidad:	
		realidad

³³ Zubiri constata la discusión histórica que ha habido en torno a la captación del contenido específico de las sensaciones: El Empirismo les llamó las «cualidades secundarias». Y a ellas dirigió su implacable crítica negativa: el color real no es la impresión visual del color, etc. Cfr. el Apéndice V: Realidad y cualidades sensibles, en IS, pp. 171-188.

³⁴ Cfr. IS, pp. 34-39.

Centrándonos en concreto en el caso el hombre, el momento de alteridad no se agota en la impresión del contenido de las cosas. El hombre no aprehende sólo el contenido: por ej. este «verde». La alteridad no está compuesta únicamente por el contenido sino también por su formalidad de realidad. **El hombre siente impresivamente la realidad de lo real.**

Contenido y realidad son dos momentos de una sólo impresión: la impresión humana. Pero para contraponerse más explícitamente al Empirismo y también al Racionalismo, Zubiri ha centrado el tema de la impresión en el momento de realidad y para abreviar ha llamado a su aprehensión sensible: impresión de realidad. Es un momento en el que no ha solido reparar la filosofía.

En virtud de su sensibilidad, el hombre se encuentra formalmente inmerso en la realidad. El animal tiene también impresiones, pero la alteridad que en ellas se le da es la de algo meramente «objetivo», como un simple estímulo para reaccionar. El animal puede ser objetivo, pero no puede ser realista. El animal no tiene impresión de realidad. El momento de realidad es el residuo del que hablan los fenomenólogos.

¿Qué es este momento de realidad?

En un estímulo, lo estimulante no tiene más objetivo que el de desencadenar una respuesta. Su contenido es sólo de y para una respuesta.

«En cambio, en la impresión humana el contenido nos afecta como algo que es propiedad suya, por así decirlo,

propiedad de aquello que nos muestra la impresión; es, como suelo decir, algo 'de suyo', posee como caracteres propios suyos los contenidos de la impresión»³⁵.

Por esto, el momento de realidad no es un contenido más, sino un modo del contenido; es lo que Zubiri ha llamado formalidad. Es una formalidad según la cual se nos presenta el contenido de las impresiones sensibles.

El momento de realidad no es algo que está allende lo que los sentidos nos dan en sus impresiones. Lo que las impresiones nos dan son las cualidades como algo «de suyo».

La formalidad es aquello según lo cual nos enfrentamos primariamente con las cosas. Aquí hay que aplicar la doctrina sobre el habitus-respecto formal, a la que nos referimos al hablar de los estratos de la sustantividad. La realidad es justamente el respecto formal, el cómo quedan las cosas tanto al sentir como al inteligir humano. En principio la formalidad de realidad parece que «queda» como realidad sólo ante la inteligencia como habitud. Aquí se está afirmando que también el sentir humano aprehende la realidad, 'siente la realidad'. Para verlo de un modo completo hay que esperar al último punto de este apartado, donde sentir e inteligir aparecerán indisolublemente unidos.

La formalidad de realidad no es algo meramente subjetivo. Ese momento pertenece a la impresión, dentro del momento de alteridad, donde lo que se aprehende es algo que no lo pone el sujeto. Aunque

³⁵ Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, p. 107.

si el que es impresionado no es un sujeto humano no tiene capacidad para captarlo.

Como comenta Ferraz, señalar la inteligencia como ámbito en el que se da lo real al hombre no convierte lo real en algo subjetivo. En efecto lo real se ha dentro de la aprehensión como algo «de suyo». La aprehensión,

«es mía, es un acto mío, pero en ella aprehendo algo que se me impone, que se me hace presente físicamente -que se actualiza dice Zubiri-. Yo como aprehensor aprehendo algo que no genero yo mismo, algo que o con lo que me encuentro... y que, por tanto, ya era -no temporalmente, sino como fundamento- aún antes de la aprehensión. La formalidad de realidad es un 'prius' de la cosa aprehendida respecto de su aprehensión»³⁶.

La versión a la realidad es un momento físico³⁷ de la impresión

³⁶ FERRAZ FAYOS, Antonio, Realidad y ser según Zubiri, en VARIOS, Raíces y valores históricos del pensamiento español (Constantina, Fundación Fernando Rielo 1990) p. 75.

³⁷ Para entender lo que Zubiri entiende por momento físico es preciso recordar desde ahora la nota que escribió en su obra Sobre la esencia, pues marca el sentido de todo lo que escribirá más adelante cuando se refiere a la característica que denomina con las palabras «física y realmente». Cfr. SE, pp. 11-13.

Como es sabido al final del primer capítulo de su libro Sobre la esencia escribe Zubiri una larga nota, que titula nota general, aclarando lo que quiere decir cuando en sus escritos utiliza el vocablo «físico».

No utiliza el término «físico» tal y como lo entiende la física moderna, sino más bien como lo empleaba la filosofía antigua. «Físico», entonces, designa un modo de ser; es el principio intrínseco de una cosa, del que proceden todas sus propiedades activas o pasivas. Es físico todo lo que pertenece a la cosa en esa forma. Abarca lo biológico y lo psíquico. Por eso los sentimientos, las pasiones, las percepciones, etc. son algo «físico» en

en virtud de la cual la formalidad de realidad pertenece a la impresión misma en su momento de alteridad.

Las cosas se nos presentan en la impresión como ya algo de suyo. El «ya» expresa que en el impresionar, la realidad de lo que impresiona es un prius respecto del impresionar mismo. No es un prius cronológico, sino algo previo según su propia razón. Por eso **la remisión a la cosa real es una remisión física y posee una inmediatez física también**. En la impresión sensible estamos físicamente remitidos a la realidad por la realidad misma.

El momento de realidad no se identifica con el contenido, pero tampoco con la existencia; ambas -contenido y existencia- son reales en la medida en que competen «de suyo» a lo que impresiona.

Pero además de los momentos de afección y de alteridad, se ha dicho que la impresión tiene el momento de **«fuerza de imposición»**, que Zubiri describe como «la fuerza con la que lo sentido se impone al sentiente»³⁸. Desde ahí, y unido a lo que afirmará Zubiri acerca del «poder de lo real»³⁹, se podría hacer toda una filosofía del poder. Describiendo la impresión terminará diciendo:

«En su alteridad misma, estas notas independientes se

ese estricto sentido. El acto de inteligir, es también algo físico, pero no el contenido de ese acto que puede ser algo puramente intencional.

Por eso las distinciones puramente conceptivas, no son «físicas». Utiliza «físico» y «real» como dos vocablos sinónimos.

³⁸ IS, p. 282.

³⁹ Cfr. HD, especialmente apéndice 1, pp. 89-91.

imponen con fuerza variable al sentiente. Y así impuesta, la impresión determina el proceso del sentir: la suscitación, la modificación tónica y la respuesta»⁴⁰.

la fuerza de imposición tiene que ver con la verdad. La realidad se impone como verdad real. A esto Zubiri le llama ratificación:

«En cuanto la realidad aprehendida está ratificada en la impresión misma, es verdad real. La ratificación es la fuerza de imposición de la impresión de realidad. La ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección. Y como esta intelección impresiva es mera actualización, resulta que no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decir en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad. esta posesión no es un mero estado mental o cosa semejante, sino que es la estructura formal de nuestra intelección misma»⁴¹.

Esa fuerza de imposición está unida a la fuerza de la realidad. que en el lenguaje vulgar se suele llamar «la fuerza de las cosas». ⁴².

⁴⁰ IS, p. 39. Desde estos tres aspectos del sentir, en el sentir humano se articulan con la suscitación, la inteligencia (sentiente), con la modificación tónica el sentimiento (afectante) y con la respuesta la voluntad (tendente).

⁴¹ IS, pp. 241-242.

⁴² Zubiri la describe del siguiente modo:

«No es fuerza en el sentido de la ciencia física de Leibniz y de Newton, pero sí es una fuerza sui generis: es la forzosidad. Decimos que algo tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas. Aquí se ve claramente que esta **fuerza de la realidad** está fundada en lo que formalmente es la realidad según su fuerza de imposición: en el 'de suyo'. Pero no es un momento añadido a la realidad (...) Esta idea de la fuerza de las cosas ha dado lugar a muchas elaboraciones conceptua-

Resumiendo los tres momentos en los que consistía la impresión, comenta Diego Gracia.

«Toda impresión, según vimos, tiene tres momentos, el de afección, el de alteridad y el de fuerza de imposición. Por el primero, la intelección humana es sentiente. Por el de alteridad, lo aprehendido es real. Pues bien, por el tercer momento, el de fuerza de imposición, la realidad se ratifica como tal en la inteligencia: es la verdad, que por tanto se nos impone desde la realidad»⁴³.

Tal es la estructura de la sensibilidad humana, radicalmente distinta a la sensibilidad animal, por estar íntimamente unida a la inteligencia en el acto aprehensor.

les muy distintas. No me importa entrar en su análisis, sino que me basta con citar algunos ejemplos para hacer ver que todas esas elaboraciones conceptuales se hallan fundadas en el momento transcendental de fuerza de la realidad. Una de las más antiguas, y problemáticas de esas elaboraciones, es, por ejemplo, la idea del destino, la moira en la tragedia griega. Junto a ella puede interpretarse la fuerza de la realidad como naturaleza: la naturaleza sería el momento intrínseco de fuerza de la realidad. Pero la fuerza puede conceptuarse todavía en otra forma. Puede conceptuarse como ley: es lo propio de la ciencia moderna. Pero en cualquier caso, tanto la ley como la naturaleza y el destino son elaboraciones de algo que se halla inscrito en la formalidad misma de realidad: es la fuerza de la realidad», IS, pp. 197-198.

⁴³ GRACIA, Diego, Voluntad de verdad. para leer a Zubiri, ed. Labor, Barcelona, 1986, p. 138.

c. Estructura de la inteligencia

Innegablemente hay una diferencia esencial entre *inteligir* y *sentir*. El hombre no sólo recibe impresiones de las cosas, sino que además las concibe y entiende de una manera u otra, forma proyectos sobre ellas, etc. Los sentidos no pueden aprehender ideas generales, ni juzgar sobre las cosas.

Ahora bien ¿qué es lo formalmente intelectual en cuanto tal? ¿Es el *idear* o el *juzgar*? Este es el propósito fundamental de Zubiri al estudiar la inteligencia, delimitar con claridad cual es el acto exclusivo, elemental y acto radical de la inteligencia⁴⁴. Acercarse a esta cuestión requiere dar una serie de pasos⁴⁵:

1. Hay actos exclusivos de la inteligencia: como el *concebir*, el *juzgar* o el *proyectar*. Pero en todos ellos aparece un **momento de versión a la realidad**; así, *concebir* es *concebir cómo son o pueden ser las cosas en realidad*, *juzgar* es *afirmar cómo son las cosas en la realidad*, *proyectar* es *siempre proyectar cómo habérmolas realmente con las cosas*, etc.

Todos los actos intelectuales se mueven siempre en algo que Zubiri llama **aprehensión de las cosas como realidades**. Este es el acto **elemental** de la inteligencia.

2. La *aprehensión de la realidad* es un acto no sólo elemental

⁴⁴ Cfr. IS, pp. 76-78.

⁴⁵ Cfr. Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, pp. 108-110.

sino **exclusivo** de la inteligencia. En la impresión sensible aparece el momento de realidad. Pero se trata de la sensibilidad humana. Veamos lo que ocurre en la pura sensibilidad.

Sentir es la liberación biológica del estímulo en cuanto tal. La sensibilidad se agota en la estimulidad. Un estímulo siempre y sólo suscita una respuesta. El carácter formal de la pura sensibilidad es la estimulidad. Algo muy distinto es el carácter de realidad. Los estímulos son determinados, la realidad es inespecífica. Más que inespecífica es transcendental.

Estimulidad y realidad son dos formalidades completamente distintas. Una es mera suscitación de una respuesta, otra es la formalidad según la cual las cosas son «de suyo».

3. La versión a la realidad no es sólo el acto elemental y exclusivo de la inteligencia, sino que es el **primario** y más **radical** de sus actos. Es por eso por lo que **constituye formalmente al inteligir en cuanto tal**. La aprehensión de realidad es el punto preciso en que surge en el animal humano el ejercicio de la intelección.

Todo sentir tiene, como veíamos, tres momentos: uno receptor, otro tónico y un momento efector o de respuesta adecuada. Son tres momentos de un sólo fenómeno unitario: la estimulación. Las respuestas a un mismo estímulo pueden ser muy variadas dependiendo del grado de formalización del animal en cuestión. Pero por amplio que sea un animal tiene asegurado en sus estructuras el tipo de respuesta adecuada.

El caso del hombre es distinto. Se trata de un animal hiperformalizado. La respuesta adecuada no queda asegurada por la estructura biológica. ¿Qué tiene que hacer el hombre? **Suspende su actividad de respuesta y**, sin eliminar la estimulación, sino conservándola, se hace cargo de la realidad. Se hace cargo de lo que son los estímulos y de la situación que le han creado. Aprehende los estímulos como algo «de suyo», es decir, como realidades estimulantes. Es el orto de la intelección.

La primera función de la inteligencia es estrictamente biológica; consiste en aprehender el estímulo (y el propio organismo) como realidad estimulante, lo cual le permitirá elegir la respuesta adecuada. La inteligencia está así en continuidad perfecta con el puro sentir, pero a la vez, situada en el ámbito de lo real, se ve forzada por las cosas mismas a concebirlas, juzgarlas, etc.

«La aprehensión de realidad no es tan sólo lo que subyace elementalmente a todo otro acto intelectual, ni es tan sólo una operación exclusiva de la inteligencia, sino que es el acto radical de la misma. **La inteligencia consiste formalmente en aprehender las cosas en su formalidad de realidad**»⁴⁶.

Ahora bien, la sensibilidad humana se ha dicho que siente impresivamente la realidad. Pero si la inteligencia consiste formalmente en aprehender el estímulo como realidad ¿cuál es la relación entre la inteligencia y la sensibilidad humanas?

⁴⁶ Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, p. 111.

d. La inteligencia humana

El sentir humano tiene un momento propio, la impresión de realidad. El sentir humano no es puro sentir, sino que tiene una intrínseca versión al estímulo como realidad. Por otra parte la versión a la realidad es el acto radical de la inteligencia, luego **«el sentir humano es un sentir intrínsecamente intelectual»**⁴⁷. Por esto se ha dicho que el sentir humano no es un puro sentir, y que es radicalmente distinto del sentir animal.

Por otra parte, la inteligencia humana no accede a la realidad sino estando vertida desde sí misma a la realidad sensible, dada en forma de impresión. Por tanto **«todo inteligir humano es primaria y constitutivamente un inteligir sentiente»**⁴⁸. Lo humano de nuestra inteligencia no es primaria y radicalmente la finitud sin más, sino el ser sentiente.

Para verlo con más detenimiento se puede decir lo que no es inteligencia sentiente:

a) **no se trata únicamente de que haya una prioridad cronológica del sentir respecto del inteligir, es decir, no se trata de que nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu**. Porque al menos el momento de realidad está aprehendido en un solo acto. La impresión de realidad es un momento del sentir humano y es, a la vez, el acto formal de la inteligencia. En este punto no hay dos actos, uno anterior

⁴⁷ Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, p. 112.

⁴⁸ Ibidem.

al otro, sino que **hay un solo acto**.

b) **Tampoco se trata de dos actos, uno de sensibilidad y otro de inteligencia**, que tengan el mismo objeto. Que no existe más que un sólo objeto se viene diciendo desde Aristóteles, frente a todo dualismo platonizante. No hay dos mundos, uno sensible y otro de la inteligencia; **hay un solo mundo real**.

Sin embargo, a pesar de haber anulado el dualismo de mundos, uno propio de los sentidos y otro sólo alcanzable por la inteligencia, sin embargo siempre, a lo largo de la historia de la filosofía, se ha mantenido la existencia de una dualidad de actos: un acto de conocimiento sensible y otro inteligible. Como comenta Ferraz «Zubiri denuncia este dualismo **-inteligible-sensible**, inteligencia-sensibilidad, inteligir-sentir-, como un error original y originario de falsos problemas y, desde un nuevo punto de arranque, recompone el panorama noológico»⁴⁹.

Pero a pesar de haber mantenido esta dualidad entre inteligir y sentir, los filósofos siempre han concedido **cierta unidad al acto aprehensor**. Respecto a esto comenta Zubiri:

⁴⁹ La cita comienza así: «La inercia histórica marca al pensamiento una dirección que es difícil de banadonar. La diferencia irreconciliable entre 'lo inteligible' y 'lo sensible' atraviesa la historia de la filosofía y la condiciona. La valoración y relación de esos dos mundos, su conexión con 'lo que es' -auténtica realidad y apariencia, verdad y error, etc.- se han determinado diversamente, pero la diversidad ha partido siempre, por eso es diversidad, del **dualismo inteligible-sensible**, inteligencia-sensibilidad, inteligir-sentir»: **FERRAZ FAYOS, Antonio**, Realidad y ser según Zubiri, o.c., p. 67.

«Esta unidad consistiría en que ambos actos, el sensible y el intelectual, son conocimientos, son actos cognoscitivos. El intelectual es cognoscitivo porque conoce y juzga lo que los sentidos aprehenden, y el acto de sentir es también conocimiento intuitivo, una gnosis. Son dos modos de conocimiento. En su virtud, el propio Aristóteles atribuyó a veces caracteres noéticos al sentir.

»Kant va más lejos: ni sentir ni inteligir son dos actos cognoscitivos, sino que la inteligencia y la sensibilidad son dos actos que producen por coincidencia un solo conocimiento, caracterizado por esto como sintético. Husserl amplía estas consideraciones; sentir e inteligir serían dos actos que componen el acto de conciencia, el acto de 'darme cuenta-de' un mismo objeto. Esta unidad del objeto permitió alguna vez a Husserl hablar de 'razón sensible' (*sinnliche Vernunft*); expresión utilizada a su vez por heidegger para una exposición (por lo demás insostenible) de la filosofía de Kant»⁵⁰.

Así analizaba las diversas combinaciones de la dualidad entre el sentir y el inteligir que se han dado en la historia de la filosofía. En estas concepciones se parte de dos ideas: que el sentir es por sí mismo intuición cognoscente y que lo propio de la inteligencia es «idear», esto es, concebir y juzgar.

Sin embargo, ya vimos, que sentir no es primariamente mera intuición, sino aprehensión impresiva de las cosas como realidades, y que inteligir no es formalmente idear, sino aprehender las cosas como realidad.

«La unidad de sensibilidad e inteligencia no está constituida por la unidad del objeto conocido, sino por algo más hondo y radical: **es la unidad del acto aprehensor mismo de la**

⁵⁰ Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, p. 113.

realidad como formalidad de las cosas»⁵¹.

Zubiri distingue entre sentir e inteligir, pero no los separa en el caso del hombre donde desde el primer acto de entendimiento se dan unidos. Así afirma taxativamente:

«El sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un sólo acto aprehensor sentiente de lo real»⁵².

Trátase, en la teoría de Zubiri, entonces, de un solo acto en cuanto acto. Es lo que significa «inteligencia sentiente». Ciertamente entre el puro sentir y la inteligencia existe una irreductibilidad esencial. La prueba está en que pueden separarse. El animal siente pero no intelige. Y en el hombre igual, la mayoría de los sentires son puro sentir. Sentir, por otra parte, no es algo exclusivo de los órganos de los sentidos. Toda célula siente a su modo. La transmisión nerviosa, es como hemos visto una estricta liberación biológica del estímulo. Pero estas funciones no constituyen un «hacerse cargo de la situación» ni contienen una impresión de realidad.

Hay un puro sentir, que no es intelectual, pero en el hombre la recíproca no es verdadera. Toda aprensión de realidad lo es por vía impresiva: **la inteligencia humana sólo tiene acceso a la realidad impresivamente**. Y el momento de versión a la realidad es un momento intelectual. Luego sólo existe una impresión de realidad en los

⁵¹ Ibidem.

⁵² IS, p. 12.

sentidos porque esa impresión es a la vez inteligente.

En un cierto nivel humano, cuando faltan las respuestas adecuadas al estímulo, el hombre siente la realidad, o entiende sentientemente lo real. En este nivel **no hay dos actos**: uno de sentir y otro de entender, sino **un sólo acto para un mismo «objeto»**. La inteligencia sentiente expresa la estricta unidad numérica del acto aprehensor de la formalidad de realidad.

Trátase de la unidad de un solo acto de inteligencia sentiente. La inteligencia aprehende la realidad sintiéndola, así como la sensibilidad humana siente intelectivamente.

La inteligencia no se subordina a los sentidos, ni siquiera se trata de la unidad del objeto. En el entender humano hay algo más: la unidad del acto aprehensor. La inteligencia no «ve» la realidad impasiblemente, sino impresionablemente.

Zubiri resume las características de la inteligencia sentiente del siguiente modo:

«a) Tiene un objeto no sólo primario y adecuado, sino un **objeto formal propio**: la realidad.

»b) Este objeto formal no está dado por los sentidos 'a' la inteligencia, sino que está dado por los sentidos 'en' la inteligencia.

»c) El acto formal propio del entender no es concebir y juzgar, sino 'aprehender' su objeto, la realidad.

»d) Lo aprehendido en impresión, esto es, lo aprehendido sentientemente lo es en impresión de realidad. En su virtud, no hay sino un solo acto: la aprehensión sentiente de

lo real como real»⁵³.

Frente al dualismo platónico de Ideas y Cosas sensibles, Aristóteles restauró (en una u otra forma) la unidad del objeto, haciendo de las Ideas las formas substanciales de las cosas. Pero mantuvo siempre el dualismo de sentidos e inteligencia: cada una de estas facultades ejecutaría un acto completo por sí mismo. Zubiri piensa que es menester superar este dualismo y hacer de la aprehensión de realidad un acto único de intelección sentiente.

No se trata de sensualismo sino de sensismo, afirma Zubiri⁵⁴, pues sentir e inteligir son uno:

«La inteligencia sentiente no es una inteligencia sensible, esto es, una inteligencia vertida a lo que los sentidos le ofrecen, sino que es una inteligencia estructuralmente una con el sentir. La inteligencia humana siente la realidad. No es una inteligencia que comienza por concebir y juzgar lo sentido. La Filosofía ha contrapuesto sentir e inteligir fijándose únicamente en el contenido de ciertos actos. Pero ha resbalado sobre la formalidad. Y aquí es donde inteligir y sentir no se oponen, sino que pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sólo estructura, una misma estructura que según por donde se mire debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectual»⁵⁵.

esto, que da cuenta, en definitiva, de la unidad humana, tiene consecuencias en todos los campos de la antropología:

⁵³ IS, pp. 85-86.

⁵⁴ Cfr. IR, p. 89.

⁵⁵ IR, p. 351.

«Ello no significa reducir la inteligencia a puro sentir (sería un absurdo sensualismo) ni hacer del sentir, como Leibniz, una inteligencia oscura o confusa. En su esencial irreductibilidad sentir humano e inteligir humano ejecutan conjuntamente un solo y mismo acto por su intrínseca unidad estructural. No es una cuestión de alcance meramente dialéctico, es algo, a mi modo de ver, decisivo en el problema del hombre entero (no sólo en su aspecto intelectual) y en especial en el problema de todos sus conocimientos, inclusive los científicos y los filosóficos»⁵⁶.

Hemos querido detenernos en esta larga explicación de lo que es la inteligencia humana, en el pensamiento de Zubiri, con su unidad radical entre el sentir y el inteligir en el acto fundamental de inteligir, aprehendiendo impresivamente la realidad, porque este aspecto está íntimamente relacionado con la unidad de la sustantividad humana. El hombre con su organismo y su psique forma una unidad estructural, gracias a la cual las acciones humanas están realizadas con el organismo y la psique a la vez, siendo indistintamente sensitivas y psíquicas. En ese sentido habla Zubiri, no sólo de inteligencia sentiente, sino también de voluntad tendente y de sentimiento afectante.

4. Estructura de la sustantividad

Una vez vista la habitud radical del hombre, pasamos a ver algunas de las características de la estructura de la sustantividad, término ideado por Zubiri para explicar la persona.

⁵⁶ Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, p. 115.

Como se ha señalado el tema de la persona preocupó a Zubiri a lo largo de toda su vida. En la última obra que escribió mostraba, como ya se ha visto, que:

«entre otras limitaciones la metafísica griega tiene una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de persona. Ha hecho falta -dice- el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término de hipóstasis de su carácter de puro ὑποκείμενον, de su carácter de subjectum y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura res, de la cosa»⁵⁷.

Precisamente a ese empeño, de despojar el término de sujeto de su carácter de subjectum y de sustancia, dedicó Zubiri mucho trabajo, creando para ello la teoría de la sustantividad. Zubiri conceptúa al hombre como una realidad sustantiva.

Aristóteles habló solamente de sustancialidad. Entendía por sustancia: un sujeto dotado de ciertas propiedades que le competen por naturaleza y que, por consiguiente, es capaz de existir por sí mismo, a diferencia de sus propiedades que no pueden existir más que por su inherencia al sujeto sustancial. Incluso cuando Aristóteles se refería a sustancias compuestas entendía que las sustancias componentes formaban una nueva sustancia, un nuevo sujeto sustancial.

Frente al concepto de sustancia Zubiri acuña el de sustantivi-

⁵⁷ HD, p. 323.

dad⁵⁸. Sustantividad: es la suficiencia de un grupo de notas para constituir algo propio. Es la suficiencia en el orden constitucional. En palabras suyas:

«La unidad constitucional es, pues, unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. Pues bien, este carácter constitucional es justo lo que llamamos 'sustantividad'. Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva»⁵⁹

Toda cosa real en cuanto sustantiva es un sistema de notas, no es algo oculto tras el sistema. En las notas está actualizado, está físicamente presente el sistema en cuanto unidad primaria de ellas, está actualizada la sustantividad, pues cada una de las notas es nota de-, pero precisamente nota-de las demás notas y no de ningún supuesto sujeto subyacente a las notas.

Al principio Zubiri hace compatible estos dos tipos de conceptos: sustancia y sustantividad. Por sustancia entiende cada una de los elementos que componen las cosas. La sustantividad es una estructura más compleja, que tiene una unidad, que forma una estructura sistémica y cíclica, en las que sus distintos componentes no inhieren sino que son coherentes. No hay unidad de inherencia sino de coherencia. Más adelante dejó de hablar de sustancia para hablar solamente de sustantividad. Así, por ejemplo, recoge en uno de los

⁵⁸ Cfr. SE, que es un tratado donde se elabora pormenorizadamente esta noción, sobre todo la sección 2 del capítulo 9.

⁵⁹ SE, p. 146.

últimos escritos:

«En primer lugar, las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias sino sustantividades. Es menester superar la idea de sustancia en la conceptualización de la realidad. En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no tienen necesidad de sujeto por bajo de sus propiedades. las cosas sustantivas son sistemas de propiedades»⁶⁰.

No se trata, sin embargo, en este trabajo, de explicar esta noción detalladamente. Sólo nos interesa resaltar algunos de sus aspectos, los más pertinentes para nuestro tema.

a. La sustantividad como υπερκείμενον

Una característica de la sustantividad, importante para dar razón de lo que es el hombre, es que puede estar por encima de la sustancialidad. El término de sustantividad acoge sin dificultad la característica de estar υπερκείμενον, superestante a sus propiedades, ya que es propio de algunos sujetos

«determinar por decisión algunas, aunque no todas, de las propiedades que van a tener. Por tanto no están 'por debajo de' de esas propiedades, sino justamente al revés 'por encima de' ellas. No son υποκείμενον, substantes, sino υπερκείμενον, superestantes, por así decir»⁶¹.

⁶⁰ Génesis de la realidad humana, en SH, pp. 446-447.

⁶¹ El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 70.

El hombre no tiene sólo unas cualidades que emergen de sus estructuras, unas potencias naturales, sino que muchas de sus cualidades las va adquiriendo por decisión propia, apropiándose posibilidades que se le ofrecen, y que puede aceptar o no.

«Si el hombre no tuviese más propiedades que aquellas que emergen de sus estructuras, sería una sustancia -un subjectum- que tendría unas estructuras, en virtud de las cuales actuaría. Pero no es éste el caso de todas las propiedades que el hombre tiene. Hay propiedades del hombre que penden sencillamente de una decisión suya. Yo puedo tener vicios o virtudes, talentos o ciencia, o carecer de ellos, en buena medida por decisión mía. Estas propiedades, una vez que la voluntad las ha querido, afectan a mi sustantividad, pero el modo de afectar es distinto a aquel otro según el cual me afectan mis propias estructuras psicobiológicas. Por eso el hombre no es solamente un ὑποκείμενον, un sustantivo, sino que es un ὑπερ-κείμενον, un supraestante. Es supraestante en la medida en la que tiene propiedades apropiadas por decisión»⁶².

El estar sobre sí no es una estructura oculta y misteriosa, es una especie de dominio sobre las posibles propiedades nuevas que se pueden adquirir. El estar sobre sí tiene un carácter ontológico de prioridad metafísica respecto a la actividad del subsistente:

«En el más modesto y elemental de los actos ejecutados por un Yo, hay un Yo que lo ejecuta. El mero hecho de pronunciar enfáticamente el pronombre da a entender lo que sentimos, a saber, que el subsistente está por encima de los actos que ejecuta y que modifican la subsistencia. Y a este carácter es a lo que llamamos supra-stancia. No es una estructura oculta o misteriosa. Consiste en una especie de dominio ontológico de

⁶² El problema del mal, en SSV, 266.

prioridad metafísica, que tiene el subsistente respecto de los actos que ejecuta»⁶³.

Este estar sobre sí ocurre fundamentalmente en el ser humano y es debido a la inteligencia. En efecto:

«La inteligencia es real como todas las demás cosas reales; pero es además real porque se comporta respecto del carácter de realidad de todas las demás realidades, y de la suya propia. Esto es lo que constituye el estar sobre sí. (...) la inteligencia en su acto de inteligir se enfrenta físicamente con las cosas como realidad y está sobre su propia realidad»⁶⁴.

El estar sobre sí se requiere para poder actuar libremente. Zubiri denomina a este hecho acto de preferir:

«El hombre es llevado por las tendencias, en una situación determinada, a tener que enfrentarse con las cosas como realidad, es decir, a hacerse cargo de las cosas como realidad y a ir hacia ellas por un acto especial. Este acto especial es la preferencia. No es el acto de ser llevado a ellas, sino el acto de ir hacia ellas en forma de pre-ferencia. Esto significa que el hombre se encuentra en aquella situación en cierto modo volcado, desde la situación en la que se encuentra incurso, sobre la situación misma. El hombre se halla colocado,

⁶³ ~~La persona como forma de realidad: personicidad~~, en SH, p. 125.

⁶⁴ El decurso vital, en SH, p. 629. «Estar sobre sí no es estar pensando sobre sí. Esto es una cuestión derivada y secundaria. Es un estar en que consiste el acto mismo de inteligir. Están congénereamente y a una dadas las dos dimensiones: la realidad de aquello en que se está, y la realidad del estar mismo (...) Es la autopresencia por la inteligencia del estar sobre sí» Ibidem.

como decimos vulgarmente, sobre sí»⁶⁵.

Contemplado el sobre sí desde el punto de vista de la voluntad tiene dos dimensiones. Una ontológica y otra operativa. La primera es justamente la sustantividad como diferente de la substancia:

«Colocado sobre sí, tiene dos dimensiones. Una, esa dimensión por la que el hombre es sujeto, ciertamente, de muchas cosas, pero no es sujeto de propiedades que emergen de él, sino justamente al revés: es un ente que determina, en una forma o en otra forma, las propiedades que va a tener; no es un ὑπο-κείμενον, un sub-stante, sino que es un ὑπερ-κείμενον, un supra-stante»⁶⁶.

En la segunda dimensión, que es operativa, se distingue entre lo que el hombre es y lo que el hombre quiere:

«Se trata, pues, en el estar sobre sí, (...) de dos modos o dimensiones de una misma realidad. (...) la forma primaria de estar sobre sí se expresa en la forma medial, que es el me (...). No es lo mismo decir 'he comprado una casa', que 'me he comprado una casa': esto último es la forma medial. El me es la forma primaria y radical, elemental y sutil de estar sobre sí»⁶⁷.

Volviendo al plano ontológico afirma Zubiri que «en el hombre estos dos momentos de substancia y super-stancia se articulan de

⁶⁵ SSV, pp. 70-71.

⁶⁶ SSV, p. 71.

⁶⁷ SSV, p. 72.

modo preciso en su sustantividad»⁶⁸. Como es sabido en su itinerario intelectual hubo una época en la que Zubiri hacía compatible la sustancialidad con la sustantividad. Es el momento en el que escribe Sobre la esencia.

«A veces, lo que entre todos los elementos sustanciales componen es a su vez una nueva sustancia. En tal caso, la realidad compuesta tiene desde luego una sustantividad superior en rango al mero carácter sustancial. Pero superior, solamente en 'rango', porque el área de la sustantividad recubre exactamente el área de la sustancialidad y no excede de esta»⁶⁹.

En ese supuesto se podría decir que sustancia y sustantividad se identifican:

«En tal caso, la realidad compuesta es sustantiva como sistema clausurado y total de propiedades constitucionales; pero es además un principio de emergencia de ellas a modo de 'naturaleza' (fisis). En cuanto principio natural de sus propiedades, esta realidad está, pues, 'por debajo de éstas' es un verdadero ὑποκείμενον, sub-jectum, sub-stans, sustancia»⁷⁰.

Pero la realidad humana no es precisamente así:

«En el extremo opuesto, entre las sustantividades

⁶⁸ El hombre realidad personal, en SEAF, p. 70.

⁶⁹ SE, p. 158.

⁷⁰ SE, pp. 158-159.

caracterizadas por combinación funcional, hay una realidad sustantiva, la humana, en la que la sustantividad se articula con la subjetualidad de un modo parcialmente distinto, porque la sustantividad humana tiene un área que excede enormemente del área de las sustancias componentes en cuanto sustancias. En efecto, además de las propiedades formales que emergen 'naturalmente' de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una 'emergencia' sino una 'apropiación': la apropiación de posibilidades»⁷¹.

El hombre tiene por tanto propiedades naturales y propiedades adquiridas, o dicho en lenguaje zubiriano, apropiadas por decisión:

⁷¹ SE, pp. 159-160. La cita continúa: «En tal caso, el momento subjetual de la realidad humana cobra un carácter singular. Por un lado, esa realidad es, como cualquier sustancia, sujeto de las propiedades que posee por razón de las sustancias que la componen. Pero por otro, no está 'por-bajo-de' sus propiedades sino justamente al revés, está 'por-encima-de' ellas, puesto que se las apropia por aceptación. En su virtud, yo diría que en este aspecto no es ὑπο-κείμενον, sino más bien ὑπερ-κείμενον, algo no sólo sub-stante, sino también supra-stante. Es decir, es sujeto, pero no en el sentido de que esas propiedades broten de su naturaleza y le sean inherentes como 'sujeto-de' ellas. La virtud o la ciencia, por ejemplo, no son unas notas que el hombre tiene por naturales, al igual que el talento o la estatura, o el color natural de los ojos. En el hombre, antes de su decisión libre hay talento, pero no hay virtud ni ciencia; es 'sujeto-de' de talento y de color, pero no es 'sujeto-de' virtud o ciencia. Virtud y ciencia son sólo dos posibilidades de vida y de realidad humana a diferencia de otras, del vicio y de la practiconería, por ejemplo. Para 'tenerlas', el hombre tiene que elegir entre esas posibilidades y apropiárselas. Por tanto, respecto de ellas no está en condición de 'sujeto-de' ellas, sino de sujeto determinante de ellas; es supraposte. En cuanto supraposte, la sustantividad humana es tal que, por su intrínseca constitución, se halla excediendo del área de sus sustancias, y no de una manera cualquiera sino de un modo sumamente preciso, a saber, por hallarse 'naturalmente' inmerso en 'situaciones' que forzosamente ha de resolver por decisión, con la vista puesta en distintas posibilidades. En cuanto inmersa en situaciones, la realidad humana está 'sujeta-a' tener que apropiarse posibilidades».

«Ciertamente también otras realidades, por ejemplo, los animales, están en situaciones y, por tanto, están también en cierto sentido lato 'sujetos-a'... enfermedades, etc. Pero en el caso del hombre la situación es tal que tiene que resolverla por decisión. Por esto es por lo que excede del área de sus sustancias, y por lo que decimos que es 'sujeto-a' por excelencia. Solamente es 'sujeto-de' una vez que se ha apropiado sus posibilidades; por ejemplo sólo es sujeto de virtud o de ciencia cuando se ha hecho científico o virtuoso»⁷².

b. Las propiedades sistémicas

Otra característica de la sustantividad, además de estar superstante, es que no toda producción de nuevas propiedades es resultante de la producción de una nueva sustancia. En principio cada organismo está compuesto de miles de sustancias: cada una tiene sustancialidad pero no tiene sustantividad.

En el orden operativo hay una diferencia clara. Entre las propiedades de los compuestos unas son aditivas: son las suma de las propiedad es de una mezcla. Pero hay otras propiedades sistémicas: no pueden atribuirse a uno de sus componentes, sino que afectan al

⁷² SE, p. 160. La cita continúa: «En este aspecto, pues, la sustantividad no sólo es distinta de la subjetualidad sino que es el fundamento de ésta; la sustantividad es el fundamento de ser 'sujeto-a', y ser 'sujeto-a' es el fundamento de ser 'sujeto-de'. Los griegos no hablaron más que de propiedades, distinguiéndolas tan sólo por su contenido, pero no observaron que antes que por su contenido, las propiedades se distinguen por el modo de ser propias: unas lo son por 'naturaleza', otras por 'apropiación'. Lo primero se da en las sustantividades meramente sustanciales, lo segundo es las sustantividades superiores».

sistema entero⁷³.

Es la combinación de muchas propiedades. En tal caso el compuesto se halla caracterizado más que por ser una nueva sustancia, por tener un sistema de funcionamiento nuevo, una especie de combinación funcional. Es el caso de los seres vivos.

La combinación funcional no es el resultado de una combinación de sustancias que dé lugar a una nueva sustancia⁷⁴. Tampoco es un agregado de sustancias. Es un acoplamiento de sustancias tal, que todas ellas se co-determinan mutuamente: **forman una estructura, una unidad de coherencia primaria**. Esta estructura es la esencia de la sustantividad en cuestión.

⁷³ «Nos encontramos, por tanto, con sistemas de dos tipos. En los del primer tipo -un como elemento compuesto- su 'unidad corporal', por así llamarla, es estricta, y, sin embargo, a esa unidad no le corresponde otro tipo de propiedades, su nivel de funcionamiento es el mismo. En los del segundo tipo -sistemas estrictamente tales-, la unidad corporal, la unidad de sustancias es mucho más laxa; la innovación que sus propiedades presentan, la función nueva que realizan, se debe exclusivamente a la nueva estructura. La mayor innovación, manifestada en la novedad cualitativa de las funciones, no se debe a la aparición de nuevos elementos ni a la constitución de un como elemento compuesto; se debe a una nueva estructuración, a la constitución de una nueva estructura con los mismos elementos. Lo decisivo es la estructura y no los elementos en los que la estructura se expresa. Podríamos decir que en el primer caso predominan los elementos sobre el sistema, mientras que en el segundo predomina el sistema sobre los elementos» **ELLACURÍA Ignacio, La idea de estructura en la filosofía de Zubiri**, en a.c., 86-87.

⁷⁴ «El sistema, debido a su especial unidad, funciona de manera distinta a la que corresponde a sus elementos o a su mera unión aditiva. Gracias a esa nueva unidad, el sistema, sin que aparezca en él ningún elemento sustantivo nuevo, 'funciona' de un modo radicalmente distinto al de los elementos que lo componen. La novedad no afecta a la índole formal de los elementos del sistema, sino 'al sistema funcional en cuanto funcional' (SE, 150)» **ELLACURÍA Ignacio, La idea de estructura en la filosofía de Zubiri**, a.c., p. 86.

La suprema forma de unidad metafísica de lo real, no es la unidad de sustancialidad, sino la unidad de sustantividad, la unidad estructural.

5. La sustantividad humana

«¿Cuál es la esencia de la sustantividad humana?», se pregunta Zubiri. «Que el hombre tenga algo irreductible a la materia es innegable, porque la inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir. Sin compromiso, llamamos a este algo 'alma'. Junto al alma están las sustancias de su organismo. Ahora bien, el hombre no es unión de estas sustancias, es unidad primaria. ¿En qué consiste esta unidad?»⁷⁵.

El quicio del concepto de sustantividad está en la unidad que forman sus distintas notas componentes. La composición hilemórfica no convencía a Zubiri por estar en contradicción con muchos datos que aporta la ciencia. En pocas palabras resume el pensamiento de estagirita:

«Aristóteles pensó que se trata de una unidad sustancial: el alma, la psyché, es el acto sustancial de una materia prima indeterminada. De suerte que todas las propiedades que el hombre posee no sólo las superiores, sino hasta las más elementales, como el peso, las propiedades químicas, etc. se deberían al 'alma'. Sería ella la que 'anima' al cuerpo, mejor dicho, la que hace de la materia prima un cuerpo animado. Es verdad que hay pasajes en que Aristóteles parece atenuar esta afirmación: el alma no sería la fuente de todas las propiedades, diríamos hoy las físico-químicas, del cuerpo, pero sí sería lo que determinaría en la materia sus funciones propiamente

⁷⁵ El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 72.

vitales. Pero la 'materia organizada' sería siempre pura potencialidad; sólo el alma como 'acto' de esta potencia determinaría la vitalidad, la sensibilidad y las funciones superiores»⁷⁶.

Ahora bien, se pregunta Zubiri, ¿cómo se convencerá a nadie de que la glucosa de mi organismo debe sus propiedades químicas al acto sustancial de la psyché?⁷⁷. Ni aun en forma atenuada le parece sostenible la idea aristotélica. ¿Qué entiende Aristóteles por animación? si se entiende que las funciones biológicas las tiene el organismo porque se las confiere la psyché, esto no parece que se comparezca con los hechos y los datos de la ciencia. El alma no organiza el plasma germinal: que es un sistema molecular, con una estructura unitaria que lleva aparejada una «combinación funcional». Parece que es más bien al contrario. En breves líneas expone cómo se desarrollan las capacidades del embrión:

«es el plasma germinal el que va modulando los estados y tendencias más hondas y elementales de la psyché. La 'vida vegetativa' no consiste en las funciones vegetativas que el alma confiere a la materia, sino en los caracteres psíquicos elementales, puramente 'vitales', digámoslo así, que el plasma va determinando en la psyché. Más aún: lo propio acontece con las funciones sensitivas. Es una diferenciación biológica la que diferencialmente desgaja la función de sentir. Y esta diferenciación es la que determina en la psyché un psiquismo sensitivo. Las llamadas potencias sensitivas, no son más que este tipo de determinaciones psíquicas, debidas a meras diferenciaciones biológicas. Desde el primer momento de su concepción, el plasma germinal lleva «en sí» el alma entera. Y en su primera

⁷⁶ El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 72.

⁷⁷ Ibidem.

fase genética, es el plasma quien va determinando la psyché. Solamente en fases muy posteriores es el psiquismo 'superior' quien puede ir determinando al organismo»⁷⁸.

Para Zubiri entre 'alma' y 'organismo' no hay la 'relación' de acto y potencia, sino una 'relación' de co-determinación mutua en unidad coherencial primaria, esto es, hay unidad de estructura, no unidad de sustancia. En este tipo de unidad se basa toda la teoría de la sustantividad.

Las cosas reales tienen multitud de notas⁷⁹, y esta multitud forma una unidad. Pero esta unidad no es aditiva: la cosa no es verde, más pesada, más caliente, etc., sino que es una unidad intrínseca. Es lo que Zubiri denomina sistema. ¿En qué consiste esa unidad sistémica?:

«Toda nota es en la cosa una 'nota-de'. ¿De qué? De todas las demás. La glucosa tiene una realidad propia, pero en cuanto está en mi organismo es 'glucosa-de' este sistema que llamamos organismo. Este momento 'de' es un momento no conceptivo sino real. (...) Pues bien, el 'de' expresa la unidad

⁷⁸ El hombre, realidad personal, en SEAF, pp. 72-73.

⁷⁹ Zubiri prefiere utilizar el vocablo de 'notas' en vez de 'propiedades'. En HD, p. 18 afirma lo siguiente: «Es un vocablo más sencillo que el de propiedad, y tiene la doble ventaja de designar unitariamente dos momentos de la cosa. Por un lado la nota pertenece a la cosa; por otro, nos notifica lo que la cosa es según esa nota. Así el calor es una nota de la cosa y al mismo tiempo nos notifica lo que según esa nota es la cosa». Más adelante en esta misma obra da otra razón por la cual prefiere hablar de notas en vez de propiedades. Y es esta: hay sustancias que por pertenecer a una sustantividad son sustancias insustantivas. No son propiedades inherentes a un sujeto sino notas coherentes entre sí en la unidad de un sistema. Cfr. HD, p. 21.

de las notas. Y esta unidad es justo lo que constituye un sistema»⁸⁰.

La realidad última y primaria de una cosa es ser un sistema de notas. Este sistema tiene una sistematización cíclica pues la nota final es también nota de todas las demás. Por eso el sistema está clausurado.

Las notas de la cosa real son de dos tipos. Unas son adventicias porque se deben a la actuación de unas cosas sobre otras. Y otras notas pertenecen a la cosa misma como 'de suyo'. Son 'sus' notas. En palabras de Zubiri:

«Este carácter de 'su' constituye el modo propio como esta cosa en 'una'. La unidad está modalizada en cada cosa. Y a este modo según el cual cada cosa es una, es lo que llamo constitución. Todas las notas de un sistema son por tanto constitucionales. Pues bien, en virtud de este carácter constitucional de cada nota real, el sistema de notas posee lo que yo he llamado suficiencia constitucional»⁸¹.

El sistema cuyas notas poseen suficiencia constitucional posee en su virtud un cierto carácter autónomo en la línea de la constitución. Es lo que Zubiri ha llamado sustantividad.

Una vez explicado lo que Zubiri entiende por suficiencia constitucional interesa recordar algunos otros conceptos que utiliza en su modo de describir la realidad, aunque se verán con más

⁸⁰ HD, pp. 19-20.

⁸¹ HD, p. 20.

detenimiento en otros capítulos. Entre ellos son importantes la forma y el modo de realidad y los aspectos talitativo y transcendental de las cosas reales.

Por tratarse de notas reales, estas notas califican al sistema mismo. Y tomado el sistema entero como unidad constituida, esta unidad es lo que Zubiri llama forma de realidad. Así dice por ejemplo:

«Así, las notas que tiene un ser vivo se reducen a elementos físico-químicos. Sin embargo el ser vivo tiene una forma de realidad propia porque es distinta de la de un astro o de una piedra. La vida es una forma de realidad, no es una fuerza o un elemento»⁸².

Según sea la forma de realidad hay diferentes modos de implantación en la realidad, y los modos de realidad se dividen en dos tipos de realidad.

«Así, persona es un modo de estar implantado en la realidad distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro»⁸³.

Sobre los modos de realidad trataremos detenidamente en el capítulo referente a la transcendentalidad de la persona, ya que es un aspecto fundamental en la noción de persona zubiriana. Lo que sí interesa destacar desde este momento es que al analizar lo real se pueden distinguir dos momentos, el talitativo y el transcendental, que en términos generales coinciden con la diferencia entre lo que Zubiri

⁸² HD, p. 22.

⁸³ HD, p. 23

denomina, forma y modo de realidad. En palabras de Zubiri:

«Todo lo real, sea nota elemental o sistema sustantivo, tiene dos momentos. El momento de tener tales notas; es la talidad. Y el momento de tener forma y modo de realidad; es un momento que técnicamente llamaría transcendental, pero designando con este vocablo no un concepto sino un momento físico»⁸⁴.

a. Grupos de notas

Tomando las notas humanas de un modo global, se pueden reunir en tres grupos:

a) ante todo el grupo de notas que constituyen la vida. Según Zubiri todo ser vivo está constituido por una cierta independencia respecto al medio, y un control específico sobre él. En palabras suyas:

«La independencia y el control expresan que, en sus acciones tanto activas como pasivas, el viviente actúa no sólo por las notas que posee sino también en orden al sistema que constituyen (...). Este momento es el momento radical y formalmente exclusivo de la vida. Se vive por y para sí mismo. Es decir, el viviente es un 'sí mismo', un autós. (...) Vivir es autoposeerse, y todo el decurso vital es el modo de autoposeerse»⁸⁵.

⁸⁴ HD, p. 23.

⁸⁵ HD, p. 31.

b) en segundo lugar el hombre es un viviente animal. La vida ha desgajado aquí la función de sentir. Y sentir es tener impresiones. Por otra parte toda impresión tiene dos momentos: uno de afección al viviente y en este sentido se dice que la impresión tiene un contenido: color, peso, sonido, etc. y otro segundo momento, de remisión a lo que afecta al animal. Por ese segundo momento Zubiri afirma que ese contenido es lo otro que el viviente: es el momento de la alteridad. La unidad de estos dos momentos es la impresión. Y a la forma de alteridad, considerada en general le llama formalidad. Dicho con sus palabras:

«En el caso de los animales no humanos, la formalidad de impresión es estimulidad. El animal siente lo 'otro' que él, tan sólo como estímulo. Un estímulo es un signo de respuesta del animal: el calor calienta y es signo de que hay que acercarse o huir de él, etc. Pero además de ser signo de respuesta, el estímulo es sentido tan sólo como estimulante. (...) Lo 'otro' agota su alteridad en esta articulación: es la formalidad de estimulidad»⁸⁶.

c) pero el hombre además de vida y de capacidad de sentir tiene una tercera nota: la inteligencia. Para Zubiri

«inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, 'según son de suyo'; consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma»⁸⁷.

⁸⁶ HD, p. 32.

⁸⁷ HD, pp. 32-33.

El hombre al igual que el animal siente en impresión el calor, el sonido, el peso, etc. Pero hay una diferencia esencia con el animal. Porque aunque el contenido de la impresiones es igual en el hombre que en el animal lo diferente está en la línea de la alteridad. El hombre siente 'lo otro' no sólo como signo de respuesta, sino que siente que el calor es caliente. Siente el calor como realidad. Los caracteres del calor le pertenecen a él en propio, son en el calor 'de suyo'. Esta formalidad humana es formalidad de realidad. El hombre tiene, por tanto, la capacidad de sentir la realidad. Y esto gracias a su inteligencia sentiente. Porque este sentir la realidad es a la vez un acto de sentir y de inteligir⁸⁸.

b. subsistemas

En definitiva, el hombre tiene tres tipos de notas: el hombre vive, siente y entiende sentientemente. Y la unidad intrínseca y formal de estas notas constituye el sistema de la sustantividad humana.

Ahora bien, el sistema sustantivo humano tiene un peculiar carácter: es un sistema que abarca lo que Zubiri denomina dos subsistemas parciales, donde 'subsistema' significa 'cuasi-sistema'.

«No se trata de dos sistemas 'unificados', sino de un

⁸⁸ Zubiri ha explicado muy detenidamente esto que aquí se resume en pocas palabras. En realidad es una de sus aportaciones originales a la filosofía. Aquí no nos detenemos especialmente en ello porque no es el núcleo de la tesis. Sólo se hace referencia en la medida que se necesita para penetrar de un modo apropiado en su concepto de persona.

'único' sistema, el sistema de la sustantividad humana, único que tiene estrictamente suficiencia constitucional. A los 'subsistemas' les falta suficiencia constitucional. Estos subsistemas son dos: lo que llamamos 'cuerpo' y lo que debe llamarse 'psique'»⁸⁹.

A) En primer lugar está el subsistema llamado '**cuerpo**'. Cuerpo es algo más concreto que materia. Porque se trata de materia corpórea, y no de materia por oposición al espíritu.

Es un subsistema de notas físico-químicas que tienen tres momentos o funciones⁹⁰.

En primer lugar cada nota tiene en el cuerpo una posición funcional. Cada nota desempeña una función propia respecto a las demás. Esto produce una organización entre ellas. En su virtud, las notas físico-químicas constituyen lo que se llama organismo.

Pero el cuerpo no se reduce a ser organismo. Cada nota repercute sobre todas las demás. Son notas interdependientes. Por eso el cuerpo tiene un momento de solidaridad.

Y por bajo de esta solidaridad hay todavía un momento más radical: las notas organizadas y solidarias expresan la actualidad del hombre en el universo. Es la función somática: es el cuerpo como principio de estar presente en el cosmos y en el mundo.

Pues bien, según la concepción de Zubiri «la unidad intrínseca

⁸⁹ HD, p. 39.

⁹⁰ El cuerpo y sus funciones, en SEAF, pp. 87-99.

de estos tres momentos: organismo, solidaridad y actualidad es lo que constituye eso que llamamos cuerpo»⁹¹. Pero dentro de estos tres momentos la función más radical es la somática: es decir, el ser principio de actualidad⁹².

⁹¹ HD, p. 40.

⁹² Respecto a la inmortalidad del alma, como se recuerda, hemos rectificado la letra de Santo Tomás con su propio pensamiento, para llegar a la conclusión de que el alma separada no deja de ser persona, porque ésta conversa su es, que es el elemento personificador. Pues bien, respecto a Zubiri, como es sabido, él afirma que la inmortalidad de la psique humana no es una verdad a la que se pueda acceder con la razón sino que es solamente un dato de fe. En efecto así afirma en PFHR, p. 107:

«La idea de la inmortalidad es justamente un término de fe. No hay ninguna razón -ni tan siquiera en el pensamiento católico- para estimar que la idea de la inmortalidad sea una verdad de pura razón: me sumo a la opinión de muchos teólogos que consideran que la inmortalidad es una verdad de fe».

Eso no quiere decir que no creyera en la supervivencia. Así lo demuestra López Quintás recogiendo testimonios y afirmaciones de Zubiri. Entre ellos transcribimos el siguiente: «Su posición como filósofo y como creyente quedó perfectamente clara en la breve y emotiva alocución que pronunció en memoria de su gran amigo Juan Lladó: "La mejor oración por él es trabajar en este seminario que él fundó y que es obra suya porque constituyó y constituye un momento de su propia vida. Y la vida eterna no es, a mi modo de ver, otra vida que ésta, sino que es la mismísima vida que ésta, porque vivir no consiste en hacer cosas, sino en poseerse a sí mismo. Y poseerse a sí mismo es Dios es la vida una y única en este mundo, desde el nacimiento y después de muerto, por toda la eternidad. Eternidad no es duración eterna, sino modo de realidad, realidad perenne, realidad eterna" (Cfr. 'Ya', 4 de agosto de 1982)», **LÓPEZ QUINTAS, Alfonso, La cultura y el sentido de la vida**, en PPC, 1993, pp. 126-127.

Desde un punto de vista estrictamente filosófico y teniendo en cuenta las distintas funciones que Zubiri atribuye al cuerpo humano, una pregunta que se podría plantear respecto al tema de la inmortalidad humana, sería si realmente desaparece o no, con la muerte, la sustantividad humana. Es claro que desaparece la unión psique y cuerpo, tal y como aparece en la vida intramundana, al desaparecer la función orgánica del cuerpo. Sin embargo, quizá la psique siga conservando otras dimensiones corporales que hagan factible el afirmar que la sustantividad sigue existiendo y, por tanto, ésta

B) Además el hombre tiene otro subsistema que Zubiri en sus obras más maduras, denomina 'psique':

«No le llamo espíritu, por la misma razón por la que no

no pierda sus dimensiones transcendentales.

Como es sabido Zubiri entiende por sustantividad la estructura, que es actualidad de la unidad de un constructo en la diversidad de sus notas. Por eso contempla la posibilidad de que «una estructura se mantenga idéntica aunque sus notas puedan variar incluso numéricamente» (El hombre y su cuerpo, en SEAF, p. 89). Por tanto, quizá se podría plantear que aunque desaparecieran algunas notas corporales, el subsistema «organismo» no desapareciera por completo, o al menos conservara aquellas notas que conservaran íntegro el «de» estructural. En efecto, según la doctrina de Zubiri de la sustantividad, ni organismo ni psique forman una estructura sistemática completa. Pero una vez que esa estructura se ha dado en la realidad, es posible que no sea tan fácilmente destruible, aunque físicamente la parte orgánica de dicha estructura se destruya. Es cierto que Zubiri afirma que «no se puede hablar de psique sin organismo» o bien que la psique no es «separable» del cuerpo (El hombre y su cuerpo, en SEAF, p. 90). De acuerdo. Esto es un modo muy claro de soslayar el dualismo. Pero quizá una vez que se ha dado la unión, es posible que no se destruya la estructura aunque desaparezcan algunas de las notas orgánicas; es decir, que con la muerte no desaparezcan todas las dimensiones de la corporalidad.

Según la doctrina de algunos autores del pasado el alma sigue conservando la referencia a su cuerpo, pues sólo en unión con él es como ha comenzado a existir, y como tiene su esencia completa. Esa referencia al cuerpo sería una relación ontológica o al menos transcendental, pues ambos elementos no son dos relatos ya constituidos que se puedan relacionar entre sí. Son dos subsistemas de notas, que forman una unidad superior: el hombre. Por eso afirma Zubiri «cuando el cristianismo, por ejemplo, habla de supervivencia e inmortalidad quien sobrevive y es inmortal no es el alma sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera» (El hombre y su cuerpo, en SEAF, pp. 90-91). Esto, mientras no se diera la resurrección de los cuerpos, de la cual habla la fe, supondría que el alma seguiría conservando algunas de las notas esenciales, pertenecientes al subsistema de la corporalidad, que le siguen permitiendo ser hombre, es decir, sustantividad humana. Y entre las funciones que el subsistema orgánico desempeña en la sustantividad humana -organizadora, configuradora y somática (El hombre y su cuerpo, en SEAF, p. 95-97)-, es posible que al menos la función somática, es decir, como fundamento de actualidad, se siguiera conservando.

he llamado materia al cuerpo. E tampoco le llamo alma, porque el vocablo está sobrecargado de un sentido especial archidiscutible, a saber, una entidad sustancial que habita 'dentro' del cuerpo»⁹³.

La psique es un subsistema parcial de notas dentro del sistema total de la sustantividad humana. Tiene algunos caracteres irreductibles al subsistema corpóreo, y en algunos aspectos tiene cierta dominancia sobre éste, pero es un subsistema. Por ello el hombre, no 'tiene' psique y organismo sino que 'es' psico-orgánico.

El hombre no es psique 'y' organismo sino que su psique es constitutivamente 'psique-de' este organismo⁹⁴, y el organismo es constitutivamente 'organismo-de' esta psique. La psique es por eso desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico. El momento del 'de' es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo, y posee carácter físico. Se trata de la unidad sistémica y estructural en la que consiste el hombre como sustantividad.

«En un primer plano, yo puedo considerar la sustantividad humana como una cosa entre otras, dotada de determinadas propiedades que son físicas, las unas biológicas, las otras psíquicas. El hombre tiene, efectivamente, una estructura somática de determinada composición y organización funcional; tiene además ciertas propiedades psíquicas de toda índole: tiene ciertas facultades, como inteligencia, voluntad; tiene, además, unas ciertas tendencias, que trae consigo a este mundo; tiene un cierto carácter que, por muy en formación que

⁹³ HD, p. 40.

⁹⁴ Zubiri, como él mismo explica, utiliza la palabra organismo por una libertad de lenguaje para facilitar la lectura. En rigor debería llamarle simplemente cuerpo. Cfr. HD, p. 41.

se halle y que pueda ir variando, lo posee en cierto grado a nativitate. Todo esto constituye la estructura de la sustantividad humana como una cosa entre otras.

»Esto no agota, ciertamente, la sustantividad humana, pero sí es un modo esencial suyo la integridad de sus propiedades psicobiológicas y la integridad armónica de todas sus estructuras psicobiológicas. Esto no es toda la sustantividad humana, pero sin ello no habría tal sustantividad, ni sería ésta lo que es»⁹⁵.

c. Unidad de la sustantividad

Entre «psique» y «organismo» no hay «relación» de acto y potencia, sino **una relación de co-determinación**⁹⁶ mutua en unidad coherencial primaria, esto es, hay **unidad de estructura**. Y unidad estructural quiere decir que todas las notas o propiedades se están

⁹⁵ El problema del mal, en SSV, pp. 257-258.

⁹⁶ «¿Qué es co-determinación?» se pregunta Ellacuría. «La co-determinación no sigue este esquema (lineal), porque no es sucesiva -diacrónica-, sino simultánea -sincrónica-. El esquema lineal y sucesivo no da razón de la constructividad en el sentido tantas veces aludido de la referencia intrínseca de cada nota a las demás, y del todo a cada una de ellas»

«El esquema podría ser de una clausura cíclica, aunque tampoco la imagen es perfecta (...) Lo advierte expresamente Zubiri, al decir que la clausura cíclica es una denominación meramente simbólica, porque las notas esenciales no constituyen serie de ninguna especie. 'Lo que se quiere decir es que la constructividad de las notas esenciales 'tales' como son, todas las notas se 'co-determinan' mutuamente y, por tanto, si pudiéramos 'ver'... la talidad física integral de una nota cualquiera, ella nos mostraría constructivamente en su seno no sólo 'otras' notas, sino 'todas' las demás' (SE, p. 368). Se rompe así no sólo todo esquema hilemórfico, sino, más en general, todo esquema acto-potencia. Las notas son todas de por sí acto, y se co-determinan mutuamente en su condición actual» **ELLACURÍA Ignacio**, La idea de estructura en la filosofía de Zubiri, en a.c., p. 105.

reclamando de manera muy precisa y determinada las unas a las otras.

Unidad estructural: esto quiere decir que la función de sentir, por ejemplo, envuelve todas las funciones y estructuras bioquímicas y biofísicas del organismo y no va adscrita en especial a ninguna de ellas. El sistema nervioso no crea la función de sentir sino que la autonomiza, la desgaja, por diferenciación. Es decir «psique» y «cuerpo» son perfectamente **co-extensivos** y su unidad estructural determina estados psicofísicos en toda la línea. ¿En qué consiste esa co-extensión? Es la esencia del hombre.

La psyché no es puro espíritu (Descartes). La psyché, desde sí misma, por su intrínseca índole está entitativamente (constitutiva) **vertida a** un cuerpo. Por ser la realidad que es, es formalmente **versión a** un cuerpo. Es exigencia entitativa de un cuerpo. Tanto que su primer estado de animación se lo debe al cuerpo. El alma es «corpórea» desde sí misma. Lo que hace que la psyché sea alma es su corporeidad. La corporeidad la entiende como un carácter «estructural», a saber la índole del «de», cuando decimos que el alma es estructuralmente «de» un cuerpo.

Es el alma la que, por estar vertida desde sí misma a un cuerpo, es corpórea; por tanto, es el cuerpo quien califica al alma de corpórea. **El alma es estructuralmente «corpórea».**

Por otra parte y recíprocamente, **el cuerpo** no es res extensa (Descartes), sino una materia perfectamente organizada y diferenciada tanto molecular como energéticamente. **Es un «organismo».** Es intrínsecamente «humano». Porque biológicamente está íntegramente

abocado, en su momento, a eso que se puede llamar «mentalización»: **sín inteligencia el organismo no sería biológicamente viable**. Por tanto, desde sí mismo, el organismo es «organismo-de» una psyché, «de» un alma.

El cuerpo no está acoplado a un alma, sino que **es estructuralmente «ánimico»**.

Este «de» común al alma y al cuerpo, es aquello en que son **«uno» alma y cuerpo**. Su unidad es una unidad coherencial primaria que se expresa en el «de». Visto desde el alma el «de» consiste en corporeidad. Visto desde el cuerpo consiste en animidad. Tomadas a la vez las dos perspectivas **el «de» es «corporeidad anímica»**. Es una configuración estructural. Incluye unitariamente ambos matices. Y esta es la **unidad estructural esencial del hombre**. En esto consiste su radical sustantividad.

De un modo primario el alma sólo es alma por su corporeidad, y el cuerpo sólo es cuerpo por su animidad. No es unidad causal. Tampoco es unidad instrumental, el cuerpo es anímico y el alma es corpórea. No tienen una relación entre potencia y acto. Es una unidad formal. Y una co-determinación. Tampoco es unidad sustancial. El hombre tiene muchas sustancias y es una sólo sustantividad. Es una unidad no sustancial sino estructural.

Los dos subsistemas humanos, por tanto, se co-determinan como momentos reales en acto, por lo cual cada uno es 'de' los demás. Según Zubiri esa unidad:

«no es como acto y potencia que dirían los aristotelizantes (...). El 'de' es una unidad de tipo metafísico superior, a mi modo de ver, al de la unidad de acto y potencia. Y en este 'de' consiste no sólo la unidad radical de la sustantividad humana, sino también su propia mismidad a lo largo de la vida entera, mismidad esencialmente distinta de una persistencia numérica de todas las notas, cosa perfectamente inexistente. El hombre es, pues, una sustantividad psico-orgánica»⁹⁷.

En virtud de esa unidad las funciones del cuerpo de las que se ha hablado son en rigor caracteres del sistema psico-orgánico entero.

La importancia de esta unidad se aprecia al observar la actividad humana. El hombre al actuar no actúa con una sólo de sus notas sino con todas ellas a la vez. Cada nota actúa sistemáticamente; a pesar de actuar sólo por sus propiedades, sin embargo actúa siempre como 'nota de; esto es, su actuación es tan sólo un momento de la 'actividad de' todas las demás. Todas las actividades humanas constituyen una sola actividad: la actividad de la sustantividad. Para Zubiri es claro que:

«la actividad humana es unitariamente psico-orgánica en todos, absolutamente todos, sus actos. Esta unitariedad no significa tan sólo que la actividad humana es 'a la vez' orgánica y psíquica, porque esto supondría que hay dos actividades, una psíquica y otra orgánica. y lo que afirmo es exactamente lo contrario, a saber, que no hay sino una sola y misma actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas. La actividad tiene siempre carácter de sistema»⁹⁸.

⁹⁷ HD, pp. 41-42.

⁹⁸ HD, p. 43.

Ciertamente esta actividad es compleja y en ella dominan a veces unos caracteres más que otros. Pero siempre es una actividad sistémica en sí misma por ser propia del sistema entero, el cual en todo acto suyo está en actividad en todos sus puntos. Por ello todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico.

6. El hombre «animal de realidades»

Ya se ha dicho por qué, desde el punto de vista operativo, el hombre es denominado por Zubiri como «animal de realidades». Interesa ahora abundar algo más sobre este respecto.

Ante todo parece oportuno insistir en qué entiende Zubiri por realidad, aunque ya se ha visto en parte. En su último libro El hombre y Dios afirma:

«Entiendo por realidad de algo el que estas notas (de las que está constituido todo lo real) pertenezcan a la cosa 'de suyo', es decir, que no sean tan sólo signo de respuesta. Así para un perro, el calor 'calienta', es decir, le impone un modo de conducta: acercarse, huir, etc. Pero para nosotros, hombres, ante todo el calor 'es caliente'. Sus caracteres le pertenecen 'de suyo'. Y por esto al estar así aprehendido 'de suyo' el calor tiene lo que llamaré la formalidad de lo real»⁹⁹.

A las cosas reales les trae sin cuidado ser conocidas o no; por ello no dejan de ser lo que son. Pero nosotros sólo sabemos que son reales porque lo aprehendemos así con nuestra inteligencia. Zubiri al

⁹⁹ HD, p. 18.

analizar los modos de conocer, el sentir y el inteligir, como hemos visto, distingue en lo aprehendido -es decir, en el momento de alteridad-, al menos dos aspectos: uno es el contenido de lo aprehendido y otro el modo de quedar en el cognoscente. A este modo de quedar lo denomina formalidad.

Esa formalidad es de alteridad, porque lo conocido es distinto al cognoscente. Y sólo hay dos modos de formalidad: la estimulidad que es la formalidad propia del animal y la realidad, que es la formalidad característica del ser humano, gracias a la inteligencia. Inteligir consiste precisamente en aprehender las cosas como reales, o bien en aprehender la realidad.

En el hombre, lo impresionantemente aprehendido es aprehendido como 'de suyo'. Es un sentir intelectual. Y esta formalidad no se limita a ser formalidad de un acto sino que

«constituye el ámbito mismo en que se despliegan todos los actos humanos»¹⁰⁰.

En efecto, en todo acto de sentir, también en el puramente animal, distingue Zubiri tres momentos: el receptor, el tónico y el efector. La recepción de un estímulo modifica el tono vital y esa modificación desencadena una tendencia o impulso. Pues bien en el hombre la afección tónica se vuelve sentimiento. La tendencia y el apetito ceden el paso a la volición. Y todo ello debido a que el hombre aprehende las cosa como 'de suyo'. En el hombre tenemos:

¹⁰⁰ HD, p. 45.

«aprehensión de lo real, sentimiento de lo real y volición de lo real»¹⁰¹.

Pero en el hombre el sentir y el inteligir no se distinguen como dos actos diferentes. Son un sólo acto de modo que

«la inteligencia es en sí misma formal y constitutivamente sentiente, el sentimiento es en sí mismo formal y constitutivamente afectante, la voluntad es en sí misma formal y constitutivamente tendente»¹⁰².

O como dice en otro lugar, al considerar la habitud radical del hombre:

«En definitiva, a la acción diferencialmente humana subyace una habitud propia: el enfrentamiento con las cosas como realidad. Es un enfrentamiento ante todo aprehensor, pero también de volición y de sentimiento. Es un enfrentamiento consigo mismo como 'estando en la realidad'. Este enfrentamiento no es una habitud superpuesta a los tres momentos de la

¹⁰¹ HD, p. 45.

¹⁰² HD, p. 46. Como comenta López Quintás: «Debido a la vinculación estructural que se da en el animal humano entre el hecho de ser afectado por estímulos y el de estaren la realidad, debe afirmarse que la inteligencia humana es sentiente y la sensibilidad inteligente, el sentimiento es afectante y la afección es sentimental, la voluntad es tendente y la tendencia volitiva. Si consideramos como esencia de la animalidad la unidad biológica de sentir, afectar y tender, el hombre aparece como un ser constitutivamente animal. Pero, como el hombre a través de los estímulos capta realidades, y en las afecciones del tono vital siente que es conmovida su realidad personal, y en los impulsos y tendencias descubre no sólo una tensión instintiva sino una proyección de toda la persona hacia un modo propio de estar en la realidad y configurarse un ser peculiar, procede considerar el ser humano como un animal de realidades»: **LÓPEZ QUINTAS, Alfonso**, La realidad humana según Xavier Zubiri, en «Revista Agustiniana» 26 (1985) p. 436.

sensibilidad y al estado sensible del animal, sino que lo estimulante se conserva intrínseca y formalmente en lo diferencialmente humano: la aprehensión es intelección sentiente, la volición es volición tendente, el sentimiento es sentimiento afectante, y la fruición es fruición satisfaciente»¹⁰³.

De ahí que la unidad biológica del sentir es la esencia de la animalidad. Por tanto, resulta que lo humano en cuanto tal es en sí mismo formal y constitutivamente animal. El hombre es un animal que se enfrenta con la realidad animalmente: es animal de realidades.

«Todo comportamiento humano se inscribe en una habitud, en un solo enfrentamiento propio. Es lo que expresamos diciendo que el hombre es animal de realidades. En su virtud, el animal humano está instalado no sólo 'entre' realidades, sino 'en' la realidad, en lo transcendental. Lo transcendental es la unidad intrínseca y formal de aprehensibilidad, determinabilidad y atemperancia. Lo real es unitariamente aprehensible, determinable y atemperante. En la realidad humana se actualiza esta unidad transcendental»¹⁰⁴.

Y no sólo visto desde las habitudes, sino también desde la esencia de la sustantividad, la realidad humana es ser animal de realidades:

«He aquí la esencia de la realidad humana, la esencia de la sustantividad humana. El ámbito constitutivo del hombre es 'realidad': estamos en la realidad. Desde el punto de vista de sus notas, desde el punto de vista talitativo, el hombre es

¹⁰³ Las habitudes, en SH, p. 40.

¹⁰⁴ Las habitudes, en SH, p. 40.

animal de realidades»¹⁰⁵.

En este marco interesa recordar que el hombre consiste en ser una sustantividad formada a su vez por una serie de notas corporales y psíquicas. Desde esta posición Zubiri se pregunta, en su artículo El problema del hombre, cuál es la radical y última estructura o nota de la sustantividad que hace posible la sustantividad humana.

A ello responde explicitando que el ser humano se encuentra dentro de los seres vivientes. Estos se caracterizan por tener una independencia respecto del medio y un control específico respecto de él. Ambas dimensiones, en efecto, son de orden operativo y se expresan por la capacidad de dar una respuesta adecuada a los estímulos externos o a los procedentes de la intrínseca actividad que todo ser vivo lleva en sí mismo.

En los organismos vivientes la respuesta a los estímulos, en principio está asegurada por la estructura y las funciones del organismo, dentro de los límites de su viabilidad. El organismo de los seres asegura, por tanto, la sustantividad biológica.

Sin embargo no pasa lo mismo en cuanto al ser humano:

«No es así en el caso del hombre, cuya riqueza específica, pero sobre todo, cuya hiperformalización hacen que en determinados niveles, la respuesta adecuada resulte problemática, indeterminada, azarosa. En dichos niveles, el hombre no puede mantener su independencia y controlar específicamente el medio y su propia actividad, más que haciéndose cargo de

¹⁰⁵ HD, p. 46.

todo ello como realidad, esto es poniendo en juego su inteligencia sentiente»¹⁰⁶.

La inteligencia tiene, por tanto, en primer lugar una función biológica. Así lo afirma Zubiri en repetidas ocasiones. Por ejemplo al tratar el tema del evolucionismo, como aparición del hombre en el Universo:

«La inteligencia no sólo no entra en juego, sino que no aparece como realidad más que en el momento en que un animal hiperformalizado no puede subsistir sino haciéndose cargo de la realidad. La inteligencia, por consiguiente, tiene ante todo y sobre todo una función biológica. Estabiliza precisamente la especie»¹⁰⁷.

La estructura somática coloca al hombre, pues, en la situación de tener que inteligir para asegurar su sustantividad. Por consiguiente,

«la inteligencia sentiente es la radical y última posibilidad de sustantividad que el hombre posee. Es la posibilidad radical, pues la inteligencia entra en juego cuando el resto del organismo no es suficiente. Es la posibilidad última de hecho y solamente de hecho. En su virtud decimos que el hombre es un animal de realidades»¹⁰⁸.

En efecto, la independencia y el control como características de su sustantividad, son una independencia y un control de las cosas

¹⁰⁶ El problema del hombre, en SEAF, p. 80.

¹⁰⁷ EDR, p. 213.

¹⁰⁸ El problema del hombre, en SEAF, p. 80.

externas e internas en cuanto reales, esto es, independencia y control de la realidad. Por eso el hombre no sólo tiene que habérselas con tales o cuales cosas específicamente determinadas, sino con la realidad cualquiera que ella sea.

La inteligencia es por tanto, la propiedad última que define al ser humano como animal de realidades ya que su función es precisamente hacerse cargo de la situación, aprehendiendo la realidad como realidad.

La diferencia radical entre los animales y el hombre es que aquellos sienten las cosas como estímulos, el hombre las aprehende como realidades:

«Hacerse cargo de la realidad significa por lo pronto que las cosas no son mero estímulo, sino que se presentan como algo que son 'de suyo' -cosa que no le acontece al animal. Las cosas son de suyo y el animal es de suyo, pero no funcionan en la estimulación como siendo de suyo, sino como mera y simplemente estimulación en cuanto tal. En cambio, en el caso del hombre los caracteres primarios y radicales de las cosas son precisamente ser realidad. El más trivial de los estímulos, a las pocas horas de nacer un niño es sentido por éste (el niño no podrá enunciarlo así, ni que decir tiene) como una realidad que es de suyo. Y en su virtud, el medio se convierte en algo completamente distinto. El medio no se convierte en un conjunto de cosas de unos sistemas estimulantes, sino en algo distinto: el inmenso, el indefinido campo de la realidad, que es lo que llamamos mundo»¹⁰⁹.

Por tanto el hombre está colocado no en un medio sino en la

¹⁰⁹ EDR, p. 206.

realidad:

«Si se recurre al animal, veremos que el animal está colocado efectivamente en un medio, dentro del cual hay una serie de cosas que estimulan al animal de manera más o menos rica y compleja. Ciertamente el hombre comparte esta condición con el animal. El hombre está colocado entre las cosas. Solamente que las cosas en que está realmente colocado el hombre no le son presentes tan sólo en su talidad determinada, en tanto que estímulos, sino que le son presentes en tanto que realidad. Lo cual quiere decir que el hombre, a pesar de estar colocado entre las cosas, donde está colocado y a la vez instalado, en la realidad. Y esto es una cosa distinta»¹¹⁰.

7. El hombre «esencia abierta»

Desde el punto de vista talitativo, es decir, desde las notas de su sustantividad, Zubiri ha calificado al hombre como «**animal de realidades**», porque la nota que más le caracteriza es la inteligencia y con ella fundamentalmente se aprehende la 'realidad'.

Para determinar en qué consiste la sustantividad humana hemos visto que Zubiri compara al hombre, con los animales, que son las realidades cósmicas más cercanas. La diferencia que encuentra entre ellos es que «el animal tiene asegurada en sus propias estructuras la 'conexión' entre los estímulos y las respuestas. Por ello, aunque la vida del animal sea muy rica, esta vida está siempre constitutivamente 'enclasadada'»¹¹¹.

¹¹⁰ EDR, p. 221.

¹¹¹ ~~El hombre realidad personal~~, en SEAF, p. 66.

Sin embargo el hombre se distingue radicalmente del animal en que «el elenco de respuestas que unos mismos estímulos podrían provocar queda prácticamente indeterminado. Las propias estructuras somáticas (...) no garantizan la respuesta adecuada»¹¹². Es decir, el hombre como puro animal no es viable. Y he aquí el primer rasgo de la apertura humana. La apertura de sus respuestas a los estímulos, que no están determinadas por sus estructuras. La apertura humana está exigida biológicamente. La vida humana no está enclasadada. El hombre es «esencia abierta».

Esta apertura humana está posibilitada por la inteligencia, que consiste fundamentalmente en «hacerse cargo de la situación»¹¹³, que es lo mismo que decir que «el hombre aprehende las cosas como realidades»¹¹⁴. De ahí que

«la primera función de la inteligencia es estrictamente biológica: hacerse cargo de la situación para excogitar una respuesta adecuada (...) La vida del hombre es una vida constitutivamente abierta»¹¹⁵.

En este sentido inteligencia y libertad se unen casi hasta no poder distinguirse. Ese hacerse cargo de la situación y dejar abierto el camino de la respuesta es justamente la libertad. En palabras de Zubiri «la determinación de un acto por razón de la realidad querida,

¹¹² El hombre realidad personal, en SEAF, p. 66.

¹¹³ El hombre realidad personal, en SEAF, p. 67.

¹¹⁴ El hombre realidad personal, en SEAF, p. 67.

¹¹⁵ El hombre realidad personal, en SEAF, p. 67.

es justamente lo que llamamos libertad (...) la sustantividad humana opera libremente en el mundo»¹¹⁶.

«Al hacerse cargo de la realidad, en virtud de esa función, las cosas no se presentan al hombre como medio, sino como mundo. Lo cual, dicho en otros términos, significa primero que el hombre es radical y constitutivamente una esencia abierta. Abierta precisamente al carácter de realidad de las cosas. No está enclásada, pendiente de la cualidad de los estímulos sino que está, en principio por lo menos, abierta en primera línea a su propia realidad. No da sus respuestas únicamente en virtud de la talidad de las suscitaciones, sino que da esas respuestas haciéndose cargo de la realidad, y de lo que a él realmente le va a acontecer. Estructuralmente, el hombre -digo- es un animal de realidades»¹¹⁷.

Esta estructura tiene consecuencias operativas en la actuación humana:

«Ahora bien, el ser animal de realidades envuelve una magna consecuencia para la sustantividad. Porque la sustantividad no se limita entonces a ser algo de suyo, sino que el carácter de realidad es vivido en las acciones que ejecuta este viviente humano, este viviente hiperformalizado, este animal de realidades. Y en su virtud la realidad no simplemente es algo que está funcionando en la vida, sino que es algo para lo que la vida está funcionando»¹¹⁸.

Hablando de la actividad del hombre Zubiri afirma:

¹¹⁶ ~~El hombre realidad personal~~, en SEAF, p. 69.

¹¹⁷ EDR, p. 206.

¹¹⁸ EDR, pp. 206-207.

«Hay un segundo tipo de esencias (...) cuya estructura es tal que se comportan en su momento de actividad y de dinamismo no solamente con la talidad de aquello que estas esencias son, y de lo que son las demás cosas con las cuales están en respectividad, sino que se comportan formalmente con el propio carácter de realidad que tiene la propia esencia. Esto es lo exclusivo de las esencias que son inteligentes y volentes. La inteligencia y la voluntad no están abiertas primariamente porque están referidas a cosas que no son ellas. A lo que primariamente están referidas, y en aquello en que consiste formalmente su apertura, es en estar referidas a su propio carácter de realidad. Y lo primero que hace la inteligencia, sépalo o no lo sepa, dése o no cuenta de ello, es tratar de los problemas que la inteligencia primariamente tiene que resolver, tomándolos precisamente como problemas de la realidad, es decir, comportándose con la realidad propia de esa inteligencia y de esa voluntad. Cosa que no acontece en el caso de las esencias cerradas»¹¹⁹.

Si los seres humanos no tuvieran esas notas en virtud de las cuales cada una de las esencias humanas es algo en sí, no habría lugar a hablar de apertura. En opinión de Zubiri «en esta diferencia entre las esencias abiertas y cerradas es en la que hay que apoyarse para ver los distintos tipos de dinamismo causal, que existen en el Universo»¹²⁰.

En efecto, poniendo el ejemplo del electrón Zubiri argumenta que a diferencia del resto de las cosas del universo el hombre en su

¹¹⁹ EDR, pp. 100-101.

¹²⁰ EDR, p. 102.

actuar cuenta con su propio momento de realidad¹²¹.

«La apertura de la esencia abierta no está añadida a las estructuras en virtud de las cuales esta esencia es algo en sí.

»Pero tampoco se puede decir que la apertura de la esencia abierta reposa sobre sí misma¹²². (...). No es ni una

¹²¹ «Para que un electrón ejerza sus acciones eléctricas y activas o pasivas no serviría de nada que se añadiera el que, además, el electrón se comporta respecto a su carácter de realidad. No hay ningún parámetro ni ningún factor en la estructura de las ecuaciones del campo electromagnético que permita introducir el momento de realidad. En cambio, tratándose del hombre, no basta con decir que digiere, piensa, siente, etc., sino que es preciso decir que tiene una inteligencia en virtud de la cual ese hombre se enfrenta consigo mismo como realidad. Esa es la diferencia fundamental entre las esencias abiertas y las esencias cerradas. De ahí que desde el punto de vista del dinamismo estas dos esencias se comportan de una manera estructural y esencialmente distinta.

»De una manera distinta porque, mientras las esencias cerradas no hacen más que ser lo que en sí son, y estar en la respectividad con otras esencias que son en sí; en las esencias abiertas acontece algo completamente distinto. Pero algo que, sin embargo, no escinde por completo la esencia abierta de la esencia cerrada. Sería una ingente equivocación pensar que en la esencia abierta su apertura consiste en un 'añadido' de tipo relacional a las notas que hacen a la esencia -en este caso del hombre- un esencia cerrada, algo en sí. Esto sería absolutamente falso».

Zubiri continúa: «Al fin y al cabo ha sido la raíz de todos los subjetivismos del siglo XIX, que han creído que el hombre empieza por ser una esencia cerrada sobre sí misma, que después tiene la ingenua pretensión de creer que se pone o no en conexión con algo que no es ella misma. esto es completamente quimérico en su punto de partida», en EDR, p. 102.

¹²² En opinión de Zubiri este «Ha sido el gran error desde la Filosofía de Heidegger, que pretende hacer montar a la apertura sobre sí misma como si cuanto fuera a ser posteriormente en sus acciones la esencia abierta, fuera el precipitado que decanta la pura apertura existencial de la esencia», en EDR, p. 102.

cosa ni otra. la apertura de la esencia es una modificación intrínseca y formal de algo que es 'en sí', modificación que procede de que esta esencia que es en sí tiene unas notas, llamadas inteligencia y voluntad, notas en virtud de las cuales esta esencia se comporta respecto de sí misma en su propio carácter de realidad»¹²³.

El tema de que el hombre es una esencia abierta volverá a aparecer cuando se hable de la transcendentalidad de la persona. Allí, desde otra perspectiva se verá que esa apertura no es solamente un rasgo de sus operaciones sino algo que pertenece a sus características estructurales más profundas.

«Tratábamos de enfocar el problema del carácter personal de hombre. (...) Es que «persona» no es un carácter primariamente operativo, sino constitutivo. Persona es ante todo el carácter de la sustantividad humana, de la corporalidad anímica; sólo secundariamente es el carácter de sus actos. Desde el punto de vista de sus actos el hombre es animal de realidades; intelige, decide libremente, es sui iuris; y esto tiene carácter personal. Pero desde el punto de vista de su sustantividad, el hombre es una corporalidad anímica, y es por eso una realidad personal. (...) Ahora bien, **¿en qué consiste en última instancia ser persona?**»¹²⁴

En efecto, para Zubiri ser persona no es un carácter primariamente operativo sino constitutivo. La cuestión aún no está cerrada. Más adelante veremos también que hay un aspecto de la inteligencia y también de la libertad que se consideran entitativos, estructurales o constitutivos.

¹²³ EDR, pp. 101-102.

¹²⁴ El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 77.

8. Sustantividad elemental y plena

La sustantividad es un sistema clausurado con suficiencia constitucional. Pues bien, aunque habitualmente llamamos sustantividades a cada una de las cosas materiales, o de los seres vivos que encontramos en el universo, en realidad ninguna de ellas, excepto el hombre, tiene la plenitud de la sustantividad. La plenitud dentro del universo sólo la tiene el todo. Así afirma, por ejemplo:

«Hablamos en plural de muchas sustantividades, cuando la verdad es que en realidad (prescindiendo del hombre en algún aspecto de su realidad) ninguna cosa tiene plenitud de sustantividad: todas son momentos más o menos abstractos y extractos de una única sustantividad que compete al todo»¹²⁵.

Esta idea se repite muchas veces en las obras de Zubiri, con lo cual se puede manifestar muy fecunda a la hora de deducir de ella consecuencias metafísicas¹²⁶.

¹²⁵ EDR, p. 98.

¹²⁶ Sin embargo algunos autores, como Antonio Ferraz, denominan a esta afirmación, de que sólo el Cosmos y cada persona tenga sólo sustantividad, una oscilación o una ambigüedad, pues en su opinión, las cosas también debería ser llamadas con propiedad sustantividades. Así lo afirma Ferraz en tres ocasiones: Cfr. **FERRAZ FAYOS, Antonio, Zubiri: el realismo radical**, ed. Cíncel, n. 49 (1988) pp. 138-140. Concluye diciendo, a nuestro modo de ver sin seguir la idea original de Zubiri: «Sustantividad dice constitución y la constitución, como afirma Zubiri, es siempre individual. Cada cosa real puede ser un sistema clausurado de notas, una unidad sustantiva, por tanto, en el orden de la constitución diferenciada del Cosmos, aunque solamente pueda darse en la unidad cósmica como un momento suyo. El Cosmos es la estructura real y total de todas las estructuras reales e individuales. La unidad total de

Es verdad que para estudiar las cosas Zubiri acostumbra a tomar tanto las partículas elementales como el resto de las cosas reales y los seres vivos no-humanos como si fueran realidades en y por sí mismas, y por tanto, como estrictamente sustantivas¹²⁷. La sustantividad vendría a ser como un concepto análogo que se aplica a las cosas de un modo coyuntural, pero no estricto. Frente a la sustantividad plenaria del cosmos, las notas aisladas tienen una sustantividad elemental e incluso el resto de las cosas, aunque tengan pluralidad de notas, tienen solamente una cuasi-sustantividad, porque son partes de un sistema más complejo¹²⁸. Así afirma, por ejemplo, al hablar del color verde:

«En sí mismo y por sí mismo un color verde sería contenido suficiente para ser 'de suyo'. Por tanto, como real en sí y por sí, el verde tendría sustantividad, una sustantividad elemental»¹²⁹.

Pero esta sustantividad elemental es un modo analógico de

integración requiere -no como elementos antecedentes- las unidades integradas. Habría que señalar y desarrollar el carácter relativo y 'fluido' de la idea de sustantividad. Pero las posibles ambigüedades -si lo son- en el uso de esta idea por Zubiri no le restan valor filosófico. Este no se tiene por ser una idea definitiva, sino por abrir un nuevo horizonte discursivo para la tarea de comprender la realidad. desde luego, Zubiri seguirá usando la idea de sustantividad aplicada a las cosas» p. 140.

¹²⁷ Cfr. por ejemplo SE, pp. 238 y 240.

¹²⁸ Cfr. SE, pp. 147, 156 entre otras.

¹²⁹ RR, p. 33.

hablar. Porque no sólo las notas elementales¹³⁰, sino las 'cosas' materiales, no tienen plena sustantividad:

«Es menester consignar que en el mundo, más que una conexión de realidades sustantivas estrictamente individuales lo que tenemos es una gradación, mejor dicho, un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta realidad individual sustantiva. **En el orden de la simple materia, la sustantividad no compete en rigor a ninguna de las llamadas 'cosas' materiales, sino al mundo material tomado en su integridad total**, porque cada una de aquéllas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustantividad total»¹³¹.

Tampoco la tienen los seres vivos, excepto el hombre, aunque en ellos se halle un primordium de lo que es la mismidad:

«La verdad es que ningún ser viviente tiene una plenaria, una formal sustantividad. Todo ser viviente, en una o en otra forma, es un fragmento del Universo. Y su propia vida es un momento del Universo entero. A medida que vamos creciendo en la escala biológica aparece precisamente el viviente dotado cada vez más de algo que se aproxima a la sustantividad real y efectiva, es decir: a la independencia respecto del medio, y al control específico sobre él. Por eso realmente la vida, incluso la más perfecta y en sus grados más perfectos, en su último estrato de formalización no pasa de ser un primordium de lo que es precisamente la plena y formal mismidad»¹³².

¹³⁰ Así califica a cada una de las notas consideradas aisladamente, por ejemplo en HD, p. 23.

¹³¹ SE, p. 171.

¹³² EDR, p. 201.

Comparando los astros y los seres vivos afirma, que ninguno de ellos son en sí mismos plenas sustantividades, a pesar de que los seres vivos tiene una mayor unidad y actúa con mayor independencia y en función de su 'sustantividad':

«Un astro (supongamos para simplificar que sea 'una' cosa) es sustantivo y actúa como tal, pero no actúa para el astro mismo. En cambio, los seres vivos están constituidos por una cierta independencia del medio y un control sobre él. En la medida en que esto se da, el ser vivo actúa no sólo por la sustantividad que es, sino para su sustantividad misma. Dejo de lado la cuestión de si los seres vivos, a pesar de poseer una unidad superior a la del astro, y hasta una unidad de otro orden que la de éste, son simpliciter realidades plenamente sustantivas»¹³³.

En el Universo material lo que tiene plenitud de sustantividad es el Cosmos. Con palabras suyas: «en rigor no hay sino la sustantividad del Cosmos»¹³⁴. Esto lo afirma muchas veces, por ejemplo, cuando afirma que el Cosmos no es un 'orden' de sustantividades jerarquizadas, al estilo aristotélico. Las cosas vienen a ser 'notas' de un todo más complejo y sistémico, dotado de unidad:

«El Cosmos no es un 'orden', una *τάξις* de cosas, sino que el Cosmos es la unidad primaria de éstas. Toda cosa es 'una' tan sólo por abstracción. Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. **Las cosas no son estrictamente sustantivas**; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad. Sustantividad

¹³³ ~~El problema del mal~~ en SSV, p. 232.

¹³⁴ RR, p. 34.

estricta sólo la tiene el Cosmos. Esta sustantividad es un sistema, una unidad que no es un agregado, no tan siquiera ordenado, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del Cosmos»¹³⁵.

En la misma línea niega que el Universo esté formado por sustancias independientes entre sí:

«¿Donde está dicho ni probado que el Universo esté compuesto de sustancias, cada una de las cuales empieza por ser lo que es independientemente de las demás? Considerando todo lo que desde los tiempos de Aristóteles se ha podido ir averiguando en la investigación de la realidad resulta que acontece lo contrario. Cada una de las que llamamos cosas es un fragmento, en el sentido más estricto del vocablo, del Universo. Y los fragmentos no tienen carácter de sustancias, en el sentido aristotélico de la palabra. Ni tampoco el propio Aristóteles se lo reconocería.

»No está dicho en ninguna parte que, efectivamente, lo que llamamos sustancias lo sean plenariamente en el sentido aristotélico de la palabra, sino que son fragmentos del Cosmos. Todo lo más habría entonces sólo una sustancia en el sentido aristotélico que sería el Cosmos entero. Ahora, al Cosmos entero no se le aplica el concepto de taxis; se le aplica sólo a las cosas que forman parte del Cosmos, pero no al Cosmos mismo»¹³⁶.

Todo esto tiene sus repercusiones al tratar de la causalidad. Ninguna de las cosas del cosmos, exceptuando al hombre, es plenariamente causa. Sí lo es el Cosmos en su unidad:

¹³⁵ SH, p. 466.

¹³⁶ EDR, p. 50.

«Ninguna sustantividad es plenariamente sede de la causalidad porque no hay ninguna realidad sustantiva (fuera de la humana, y ésta en dimensiones limitadas) ninguna sustantividad hay que sea plenariamente sustantiva. Por consiguiente, ninguna es plenariamente causa.

»Si las sustantividades (prescindiendo de lo hombres, pero incluyendo en ellas a los seres vivos) si todas las sustantividades no hicieran más que formar parte (en una o en otra forma como fragmentos de uno o de otro carácter), de una realidad única, evidentemente la causalidad no podría predicarse de una manera plenaria de ninguno de esos elementos. (...)

»A lo que se aplican la causación y la determinación de una manera estricta y formal, es a este sistema respectivo que constituye el mundo y el cosmos. Este sistema es el único que es sustantivo, el único sistema que está dotado precisamente de causalidad»¹³⁷.

En otro lugar habla de realidades provisionalmente sustantivas:

«La respectividad que hay entre realidades provisionalmente sustantivas -las sustantividades, decía, son fragmentos de un todo- tiene un carácter notoriamente distinto según las esencias»¹³⁸.

9. La sustantividad individual

Hablando de la individualidad afirma que ésta corresponde intrínsecamente a toda sustantividad, pues la individualidad es un momento primariamente constitucional. La individualidad es un

¹³⁷ EDR, pp. 90-91.

¹³⁸ EDR, p. 100.

momento de la sustantividad en cuanto tal¹³⁹.

En este sentido afirma, como ya se ha recogido, que cada una de las cosas materiales del mundo no son estrictamente individuales y, por lo tanto, no son propiamente sustantividades.

Pero refiriéndose a la individualidad, incluso el Cosmos¹⁴⁰, tomado en su integridad, no se puede considerar individual en el sentido estricto, porque aunque es algo indiviso en sí, no es, sin embargo, algo dividido de todo lo demás:

«La realidad material 'entera', en efecto, no tiene fuera de sí nada de lo que pudiera estar dividida. En realidad es una sustantividad tan sólo 'única'»¹⁴¹.

Por tanto el mundo material en su conjunto es sustantividad, aunque no plena individualidad. Sin embargo las cosas que componen el universo material son meras partes del todo.

¹³⁹ Cfr. SE, p. 166.

¹⁴⁰ Apoyando esta tesis de la unidad sustantiva del Cosmos afirma Ellacuría: «La observación puramente sensorial pudo hacer creer al mundo antiguo que lo espacialmente separado era de por sí suficiente y no podía formar unidad esencial. Las distintas ramas de la ciencia actual no están de acuerdo con la objetividad de la observación sensorial; al contrario, prueban e incluso matematizan la intrínseca conexión de unas realidades materiales con otras, con sus campos correspondientes, etc. Pero si cada cosa material no es sino un fragmento de la sustantividad total, si todo el mundo material forma una sola sustantividad, ha de concluirse que todo él es una sola estructura, un solo sistema. (...) El ser vivo no deja de ser material y, por tanto, fragmento de la realidad material total» **ELLACURÍA Ignacio**, La idea de estructura en la filosofía de Zubiri, en a.c., pp. 118-119.

¹⁴¹ SE, p. 171.

Unas líneas después afirma que por una concesión, natural en cierto modo, se pueden considerar a las partículas elementales, los átomos y las moléculas (tal vez también los cristales) como realidades en y por sí mismas¹⁴². En este caso se está utilizando el término sustantividad analógicamente pues ya ha manifestado claramente que no lo son en sentido propio.

Los átomos y las moléculas no son sustantividades individuales sino sólo sustantividades singulares. Para Zubiri el ser singular es el ser una realidad numérica, que no se distingue plenamente de las demás más que por ser otra. Por eso constituyen esas realidades una multiplicidad indefinida puramente numérica.

En varias de sus obras traza el itinerario que ha seguido la marcha evolutiva del universo, cada vez con una mayor complejidad hasta llegar a la verdadera individuación.

Hablando de la individuación afirma:

«Las partículas elementales son singuli, pero no son individuos. Y la constitución progresiva de la individualidad, de la individuación, es justamente un logro de la evolución. Tan logro de la evolución, que individualidades rigurosamente estrictas no existen más que en el caso del hombre»¹⁴³.

La sustantividad está íntimamente relacionada con la esencia, que es el sistema de las notas constitutivas de la sustantividad. Por

¹⁴² Cfr. SE, p. 171.

¹⁴³ EDR, p. 153.

ello las partes inanimadas del universo no tienen esencia como tal:

«Hay, ante todo, la naturaleza 'material' en el sentido restringido de 'inanimada'. Vimos al tratar de la sustantividad individual que, en rigor, **lo que tiene sustantividad en esa zona es la realidad material tomada por entero**, pues cada una de las llamadas partículas elementales, son meros fragmentos de ella. De aquí que sea **sólo la materia integralmente tomada la que posee esencia**. Esencia, en efecto, sólo compete a la sustantividad individual. Esta esencia de 'la' materia no es, ciertamente individual en sentido estricto, pero tampoco es singular, sino que es una esencia constitutiva 'única'»¹⁴⁴.

A partir de los átomos y moléculas hay un paso intermedio entre la mera singularidad y el primer esbozo de sustantividad individual: es lo que Zubiri denomina estabilización de la materia¹⁴⁵. Son meros agregados de unidades singulares dotados de unicidad. Entre ellos están los astros y toda la materia macroscópica.

Los seres vivos constituyen la segunda zona del mundo:

«Los seres vivos son un paso posterior: son combinaciones funcionales dotadas de cierta independencia del medio y cierto control específico respecto a él: es la vitalización de la materia estable»¹⁴⁶. La vida constituye, en opinión de Zubiri, el primer esbozo o primordium de sustancia individual. Pero el ser vivo sigue siendo un mero fragmento de la realidad material total.

¹⁴⁴ SE, p. 238.

¹⁴⁵ Cfr. SE., p. 172.

¹⁴⁶ SE., p. 172.

Por otra parte aún tomando la vida como un dominio autónomo, cada especie biológica y, por tanto, a fortiori cada ser vivo, no sea tal vez sino una mera modulación de esa estructura básica que es 'la' vida. Con lo cual sería a ésta, y no a cada viviente, a lo que competiría la sustantividad. Es cierto que cada ser vivo es mucho más que un simple 'número' de 'la' vida y de la especie. Por eso es quasi-sustantivo y cuasi-individual. En la gradación cada vez se logra más perfección.

«Como vimos al tratar de la sustantividad individual, los seres vivos no tienen estricta sustantividad ni, por tanto, estricta individualidad, sino que tienen más bien un primordium, un esbozo de individualidad superior a la mera singularidad: es lo que llamé entonces 'cuasi-individualidad'. Se percibe sobre todo en los animales una cuasi-individualidad que progresa a medida que se sube en la escala zoológica»¹⁴⁷.

La tercera zona de la realidad del mundo, en opinión de Zubiri, la constituyen los hombres:

«Sólo en el hombre -y eso por su inteligencia¹⁴⁸- asistimos a la constitución plenaria y formal de la estricta sustantividad individual: es la 'inteligización' de la animalidad»¹⁴⁹.

¹⁴⁷ SE, pp. 239-240.

¹⁴⁸ Sin embargo, por su aspecto somático el hombre también es, como el resto de las realidades materiales, una parte del Cosmos. Así afirma, por ejemplo en: Génesis de la realidad humana, en SH, p. 466: «El hombre, como todas las realidades intramundanas pertenece al Cosmos, y como todas ellas por su aspecto somático) es fragmento de esa unidad primaria y radical que llamamos Cosmos».

¹⁴⁹ SE., p. 173.

Por la inteligencia, el hombre se enfrenta con el medio y consigo mismo como 'realidades' -en esto consiste formalmente la inteligencia-, y en su virtud se posee a sí mismo como realidad formalmente 'propia', teniendo una estricta sustantividad individual:

«El animal humano, en efecto, posee, entre otras peculiaridades, una inteligencia intrasferible por la que se enfrenta con las cosas y consigo mismo como realidades. Gracias a ello la cuasi-sustantividad individual ha abocado a una estricta sustantividad individual»¹⁵⁰.

En efecto el hombre en tanto persona, y esto lo es gracias a su inteligencia no puede formar parte de nada:

«Pues bien, el hombre en tanto que persona no puede formar parte de nada. Todo le puede afectar a su estar en realidad, pero el estar mismo en realidad no pertenece como ingrediente a ninguna cosa. El comienzo de la Filosofía de Hegel hablando de das Ganze, del todo, es falso tratándose de las personas en tanto que personas. Lo que constituye el carácter de persona es el no formar parte de nada, el definirse frente a todo, incluso frente a lo divino»¹⁵¹.

Por tanto de aquí se deriva que sólo el hombre dentro del Cosmos tiene sustantividad propiamente hablando. Una sustantividad individual, que tiene fundamentalmente tres esquemas: estabilidad, independencia del medio y control específico sobre él, y enfrentamiento con las cosas como realidades¹⁵², que forman parte de «la unidad

¹⁵⁰ SE, p. 242.

¹⁵¹ El decurso vital, en SH, p. 667.

¹⁵² Cfr. SE, p. 173.

primaria y clausura total del sistema, que son los caracteres positivos y reales que forman una sustantividad, la cual es eo ipso constitucionalmente y por sí misma, una individualidad»¹⁵³.

Y al ser el único que tiene sustantividad individual, propiamente hablando, sólo el hombre tiene esencia, a parte de todo el Cosmos en su conjunto que tiene otra esencia diversa de la del hombre.

Al hablar del hombre Zubiri afirma:

«Esta es la verdadera sustantividad, la radical sustantividad. El hombre es estructuralmente animal de realidades; modalmente es realidad 'suya': persona. Todas las demás sustantividades que se han ido exponiendo aparecen evolutivamente, como un primordium cada vez más próximo a esta sustantividad del animal hiperformalizado que es el hombre, que es la persona. La persona es una esencia abierta. Una esencia abierta ante todo y sobre todo (y por eso es persona) a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas precisamente en tanto que reales»¹⁵⁴.

Esta apertura modifica las estructuras constitutivas humanas, haciendo que sea, como veremos más adelante, un tipo diferente de realidad respecto a las cosas no humanas:

«La apertura modifica justamente el carácter de 'en sí' que tiene la realidad humana. Todas las demás esencias -esencias cerradas las he llamado- lo son, porque son en sí mismas efectivamente de suyo lo que son. Sí, pero el hombre está

¹⁵³ SE, p. 167.

¹⁵⁴ EDR, p. 207.

abierto a su propio carácter de realidad. Ahora bien, esta apertura no es lo radical, como si efectivamente las estructuras del en sí fuesen el precipitado existencial de lo que acontece en la vida. No. Ni tampoco es la apertura una especie de apéndice problemático que le acontece al viviente humano: tampoco es esto. Sino que **la apertura es una modificación estructural de estructuras que en sí mismas posee el ser humano**, la realidad humana»¹⁵⁵.

En consecuencia, al hablar de la individualidad se pueden sacar las siguientes conclusiones:

1) La individualidad pertenece a las sustantividades plenas, porque es parte de la esencia.

2) En el universo material, que incluye los seres vivos, sólo el Cosmos tiene plena sustantividad. Por tanto, sólo el cosmos en su conjunto tiene esencia. Se trata de una esencia de las que Zubiri llama cerradas. Pero, como el Cosmos es el único que tiene esencia, en definitiva, sólo hay una esencia cerrada, la del Cosmos.

3) Sin embargo, el Cosmos aunque en su totalidad tiene sustantividad, como no tiene fuera de sí nada de lo que pudiera estar dividida, carece de verdadera individualidad. Es mejor decir que es una sustantividad única.

4) Por tanto, en sentido estricto, individuales son las sustantividades humanas, porque cada una de ellas es verdadera sustantividad, y porque cada una se divide del resto de los demás seres

¹⁵⁵ EDR, p. 207.

humanos, y por su inteligencia también se reconoce como distinta del Cosmos.

Resumiendo el capítulo se puede decir que en él se ha abordado fundamentalmente la primera de las cuestiones que Zubiri se propuso examinar para elaborar una noción clara y precisa de lo que es ser persona: cuáles son las realidades personales.

En efecto, al hablar de la sustantividad humana se ha dicho que persona es aquella sustantividad que tiene como habitud radical la inteligencia. Lo peculiar de la inteligencia es el aprehender las cosas como 'realidades'. Junto a esto, las estructuras del hombre están tan hiperformalizadas que, ante los estímulos que le vienen del exterior, no tienen asegurada la respuesta adecuada. Por ello ha de detener momentáneamente la respuesta para hacerse cargo de la realidad y poder decidir oportunamente.

Este actuar libre hace que la sustantividad humana se encuentre ὑπερκείμενον, por encima de sus propiedades, pues muchas de ellas las obtiene por libre decisión. Zubiri ha calificado al hombre como «animal de realidades» y también como «esencia abierta» ya que no se encuentra enclavada como los animales en un elenco limitado de respuestas ante los estímulos. El hombre para actuar ha de abrirse a las cosas como realidad, y además de a las demás cosas como reales está abierto ante todo a su propia realidad.

Por otra parte, se ha visto que el hombre cuenta con una sustantividad plena, a diferencia del resto de las cosas y de los seres vivos del Cosmos, que son solamente fragmentos del mismo, que es el

único que, en su conjunto, goza de la plenitud de la sustantividad. El hombre es además una sustantividad individual, incluso frente al Cosmos, que sólo se puede calificar de sustantividad «única» porque no tiene otra similar frente a la que estar dividida.

Y, por último, si el Cosmos en su conjunto es el único que tiene plenitud de sustantividad a él le corresponde, frente al hombre, ser en una sustantividad cerrada, mientras que cada hombre es una sustantividad abierta. No se han contemplado, mas que someramente, los aspectos de la apertura de la sustantividad humana, de ello se tratará más adelante. La cuestión queda planteada.

CAPÍTULO III:

EL HOMBRE

«ANIMAL PERSONAL»

CAPÍTULO III

EL HOMBRE, «ANIMAL PERSONAL»

En el presente capítulo se trata de abordar las dos cuestiones pendientes en relación con la persona. En primer lugar **en qué consiste ser persona**, o dicho de otro modo, cuál es el momento formalmente personal, en qué estriba la persona en cuanto persona.

En definitiva, por qué califica Zubiri al hombre como «animal personal» y con qué nombres califica esta realidad.

En segundo lugar habrá que averiguar cuáles son las diversas maneras cómo se es persona. Es decir, si se es persona de una vez para siempre o si se va modulando la persona a lo largo de la vida. Vayamos, de momento, a la primera de las cuestiones.

1. Persona, naturaleza y acción

La realidad humana no se agota sin más en un sistema de notas, esto es, en ser animal de realidades, sino que precisamente en virtud de esas notas, tiene una estructura más radical. La búsqueda de esa estructura más profunda es lo que nos ocupa ahora, para poder dar razón de lo que Zubiri denomina el momento formalmente personal de la persona. Hablando de las notas de la sustantividad humana Zubiri afirmaba:

«En primer lugar esas notas hacen del animal de realidades una forma de realidad y un modo de implantación en ésta. Y en segundo lugar esta realidad humana, según su forma y modo de realidad, es actual en el mundo, en la unidad respectiva de la realidad en cuanto tal; es decir, el hombre tiene un ser propio»¹.

Este texto nos reta a aclarar qué significa en el lenguaje zubiriano tener una forma de realidad, un modo de implantación en la realidad y finalmente tener un ser propio. Estas cuestiones se irán aclarando paulatinamente, quizá no todas en este capítulo: hará falta llegar también a los aspectos transcendentales de la realidad para llegar a una plena explicación, sobre todo lo que se refiere al modo de implantación en la realidad.

De momento es claro que el hombre tiene una notas talitativas corporales y psíquicas que constituyen su sustantividad como animal de realidades. Precisamente porque percibe las cosas como realidades, el hombre se comporta y se conduce respecto a ellas y de sí mismo no

¹ HD, p. 47.

solamente desde el punto de vista de las propiedades que posee sino también, y sobre todo, desde el punto de vista de su carácter mismo de realidad. En este sentido Zubiri pone un ejemplo muy gráfico:

«Una piedra cae por la ley de la gravitación, por las propiedades gravitatorias que efectivamente tiene. Pero entre estas propiedades no figura una que fuese 'ser realidad'; esto se supone ya que lo es, y la gravitación actúa como una de las propiedades que constituyen la piedra real. En ninguna de las ecuaciones hay un parámetro o una variable que fuera 'realidad'. En el caso del hombre no es así. Un hombre que cae lo hace conforme a la ley de la gravitación exactamente igual que la piedra. Pero hay una diferencia, a saber, que es inexorable que se nos diga qué forma de realidad tiene la caída de ese hombre: ¿se ha suicidado, se ha caído por azar, ha sido asesinado, etc.? En la caída el hombre se comporta y actúa no sólo desde el punto de vista de las cualidades físico-químicas y psico-orgánicas que posee, sino que se comporta con todo ello, pero respecto de su propio carácter de realidad. Aquí 'realidad' no es algo que no hace más que darse por supuesto, sino que es algo en vista de lo cual son ejecutadas las acciones»².

Y es que la realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que 'de suyo' me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la realidad que me es propia en cuanto realidad, es decir es *mi* realidad.

El hombre es una realidad que, como forma de realidad, no solamente es 'de suyo' (en esto coincide con todas las demás realidades), sino que además 'es suyo'. Esta es más o menos la caracterización del hombre como persona que hace Zubiri, como iremos viendo.

² HD, p. 48.

Ahora bien, ¿cómo se descubre realmente lo que es ser persona?

«Como en el caso de muchos otros conceptos, la mejor manera de acercarse provisionalmente a un concepto más preciso de persona consiste en tratar de ver a qué se contraponen dicho concepto. Ello pondrá de manifiesto ante nuestra mirada intelectual las grandes dificultades del problema; dificultades que no son meros obstáculos negativos sino, justamente al revés, esbozos positivos de unos **primeros pasos de aproximación** que nos orienten en la búsqueda»³.

Como ya se ha constatado los griegos carecieron del concepto de persona. Es en Cicerón donde aparece la oposición clásica entre persona y res; es una oposición meramente jurídica. Como se ha expuesto al tratar los aspectos históricos, en la filosofía de los primeros siglos de nuestra era, los padres griegos alcanzaron a caracterizar la persona como subsistencia en vez de substancia; pero este hallazgo se perdió pronto. Durante la edad media se hizo clásica la definición de Boecio, que ya había perdido el carácter de subsistencia. Y aunque se volvió a recuperar en la obra de Tomás de Aquino, la escolástica lo volvió a malograr en discusiones de escuela.

En la filosofía moderna la noción de persona fue elevada a categoría metafísica por Kant, aunque desde una perspectiva jurídica y moral sóloamente, según comenta Zubiri,

«Kant sustituye la diferencia cartesiana entre cosas extensas y cosas pensantes por la diferencia entre personas y cosas. Kant entiende por persona tan sólo aquella realidad que es sujeto de un deber moral, por tanto algo sui iuris, que

³ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 103.

dispone responsablemente de sí mismo. Pero esta diferencia meramente jurídica y moral, sin ser baladí, no es primaria y radical. Primero, porque si bien es verdad que toda persona es sui iuris, sin embargo no se es persona por ser sui iuris, sino que se es sui iuris porque se es persona. Y segundo, no está dicho en ninguna parte que a la persona no le competan también, como momentos formalmente constitutivos suyos, otros caracteres que, en la concepción kantiana, harían del hombre una res, una cosa»⁴.

Ciertamente en la filosofía moderna no se alcanza una gran profundidad en el conocimiento de la persona; los logros más altos de la historia fueron los de aquellos pensadores que estuvieron preocupados por cuestiones teológicas.

Ante esta situación Zubiri se propone rehacer el camino para recuperar lo que de más profundo se ha dicho a lo largo de la historia y reformularlo con su propia filosofía. Para ello, más que comparar a las personas con las cosas en general, propone la comparación con el animal, que es la 'cosa' más próxima al hombre, buscando la diferencia formal entre el animal y la persona humana.

a. La acción humana

Entre el hombre y el animal, en primer lugar, está la diferencia en **la acción**. Hay actos que el hombre ejecuta y que el animal no puede ejecutar. Esos serían los actos personales. Ahora bien, sólo son estricta y formalmente personales aquellos actos de los cuales se es

⁴ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, pp. 103-104.

autor, porque implican un acto intelectual de darse cuenta y una decisión de la voluntad. Por tanto, **persona consistiría en ser una persona inteligente y volente.**

Sin embargo, aunque a grosso modo es fácil distinguir un hombre de un animal, no es tan fácil distinguir dentro del hombre mismo lo vegetativo y sensitivo de un lado, y lo intelectual y volitivo de otro, pues en virtud de la profunda unidad de la sustantividad humana, sentir e inteligir actúan a la vez en un mismo acto, y la voluntad es tendente a la vez que el sentimiento es afectante.

Refiriéndose, en concreto, a la inteligencia comenta que ciertamente entre el puro sentir y la inteligencia existe una irreductibilidad esencial. La prueba está en que sentir e inteligir pueden separarse. El animal siente pero no intelige. Y en el hombre a su vez, la mayoría de los sentires son puro sentir. Sentir, por otra parte, no es algo exclusivo de los órganos de los sentidos. Toda célula siente a su modo. La transmisión nerviosa, es, como se ha visto, una estricta liberación biológica del estímulo. Pero estas funciones no constituyen un «hacerse cargo de la situación» ni contienen una impresión de realidad.

Hay un puro sentir, que no es intelectual, pero en el hombre la recíproca no es verdadera. Toda aprehensión de realidad lo es por vía sensible, es decir, impresiva. **La inteligencia humana sólo tiene acceso a la realidad impresivamente.** Y el momento de versión a la realidad es un momento intelectual. Luego sólo existe una impresión de realidad en los sentidos porque esa impresión es a la vez inteligente.

Se trata de uno de los descubrimientos fundamentales del pensamiento de Zubiri, que verteбра toda su obra filosófica: su concepción de la inteligencia como «inteligencia sentiente»:

«En su esencial irreductibilidad, sin embargo, sentir humano e inteligir humano ejecutan conjuntamente un solo y mismo acto por su intrínseca unidad estructural. No es una cuestión de alcance meramente dialéctico, es algo, en mi opinión decisivo en el problema del hombre entero (no sólo en su aspecto intelectual)»⁵.

En definitiva, las facultades humanas se hallan sumergidas inexorablemente y sin cesura, no sólo en lo sensitivo sino también en lo vegetativo. Por lo tanto para examinar en qué consiste radicalmente la realidad personal, Zubiri reconoce que no es suficiente el análisis de los actos humanos como diferentes a los actos animales. Tan sólo sirve para ir acercándose un poco más al problema⁶.

⁵ Cfr. Notas sobre la inteligencia humana, en SEAF, p. 115.

⁶ Este planteamiento difiere, sin embargo, de otros planteamientos contemporáneos, como entre ellos el de WOJTYLA, K., Persona e atto, Libreria Editrice Vaticana, 1982, trad. española: Persona y acción, BAC, Madrid 1982. texto definitivo en inglés: The Acting Person. Ahí se afirma: «La acción revela a la persona, y miramos a la persona a través de la acción (...) La acción nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor grado posible de conocimiento de la persona. Experimentamos al hombre en cuanto persona, y estamos convencidos de ello porque realiza acciones. (...) Presuponemos que las acciones ofrecen momentos concretos para la aprehensión, y, por lo tanto, para el conocimiento experiencial de la persona. Por ello las acciones constituyen el punto de partida más adecuado para comprender la naturaleza dinámica de la persona» pp. 12-14 ed. esp.

b. La responsabilidad moral

Una cuestión similar se plantea a propósito de la noción moral de persona: ¿basta ser moralmente responsable para ser persona?

Cuando se dice que alguien es libre de ejecutar un acto ¿dónde está la persona? ¿Está en el acto libre o en que es un yo quien lo ejecuta? Sólo cuando se carga el acento en el yo se toca a la persona porque ser «persona no está en poder ejecutar actos intelectivos o de voluntad, sino en que la inteligencia, la voluntad y la libertad sean 'mías'»⁷.

Por tanto, concluye Zubiri «por mucho que se acentúe la diferencia entre los diversos tipos de actos humanos -afirma-, es imposible mediante este solo análisis salir a flote en el problema de la persona»⁸.

c. Naturaleza y persona

Otra posible vía para analizar en qué consiste ser persona, sería la vía de ese 'yo' al que se acaba de aludir, y de la que carece esencialmente todo animal. Es la clásica frase de San Agustín:

«Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres (facultades), aunque no soy ni memoria, ni inteligencia, ni

⁷ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 106.

⁸ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 106.

amor, sino que las poseo (a saber estas tres facultades). Esto puede decirlo cualquier persona que posea estas tres (facultades), pues ella (la persona) no es estas tres (facultades)»⁹.

En este texto se afirma la diferencia entre lo que tengo y el que yo soy. Lo que tengo es el conjunto de todas las facultades cuya unidad intrínseca y radical es lo que se llama **naturaleza**. Lo otro es, como dice expresamente el texto, la **persona**. Se afirma, por tanto, la diferencia entre persona y naturaleza como una diferencia entre el posidente y lo poseído.

Por otra parte se dice, en ese texto, que el posidente es un **ego**, un **yo**. Con lo cual se tendría por una parte, la persona como un yo y, por otra, la naturaleza como algo tenido por ese yo.

«Esta idea va a ser decisiva -comenta Zubiri-. En el orto de la filosofía moderna, Descartes nos dirá que lo esencial del hombre es precisamente ser un **ego**. Pero, dando un tercer paso sobre los dos de san Agustín, completará la idea de éste diciendo que el yo es **sujeto**, cosa que jamás había dicho san Agustín. El yo como sujeto es un **puro yo**, esto es, no es el sujeto psicobiológico; las estructuras psicobiológicas son a lo sumo las condiciones o los instrumentos intrínsecos con que el yo-sujeto ejecuta física e empíricamente sus actos. Aplicada esta idea a nuestro problema, resultará que el yo posidente en que la persona consiste va a ser un sujeto posidente, y la **naturaleza** será la posesión de aquel sujeto puro, de aquella persona»¹⁰.

⁹ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, l. XV, cap. 22: «Ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intelligentia, nec dilectio, sed haec habeo. Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria, non ipsa est tria».

¹⁰ ~~La persona como forma de realidad: personeidad~~, en SH, p. 107.

Esta idea de la persona como un yo que de un modo global es verdadera, porque hay una diferencia entre el yo y sus facultades, se difumina al tratar de precisar en qué consiste esa diferencia. En efecto el yo, considerado como sujeto al estilo de como lo hacía Descartes, como una res diversa del resto de su entidad, pasa a ser algo vacío. En efecto, afirma Zubiri:

«mantenida con todo rigor la noción de la persona como un sujeto distinto realmente de su naturaleza, tamquam res et res, queda volatilizado el yo personal. Esto no puede ser. Es el yo personal quien ejecuta sus actos»¹¹.

En este caso para que el yo pueda ejecutar sus actos no podrá ser algo completamente vacío. Necesitará tener alguna característica, alguna estructura intrínseca: en este caso se vuelven a introducir en el yo todas las facultades y desaparece la diferencia entre persona y naturaleza. Por ello constata Zubiri:

«la concepción de la persona como sujeto nos hace perder la persona, sea desvaneciéndola, sea convirtiéndola en pura naturaleza»¹².

En conclusión, la persona no se descubre ni en los actos ni en la distinción entre el sujeto y la naturaleza. Sin embargo, aunque

«de toda esta disquisición ha salido intacto el tema de la persona (...) no ha sido una elucubración inútil; ha servido de primera orientación. Nada de lo dicho acerca de la persona es,

¹¹ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 108.

¹² La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 109.

en efecto, completamente falso, pero nada es del todo verdadero»¹³.

Vemos, por tanto, que ni la consideración de sus actos, ni la del yo, sujeto de ellos, sirve últimamente para caracterizar lo que es ser persona. Es que «persona» no es un carácter primariamente operativo, sino constitutivo. Persona es ante todo el carácter de la sustantividad humana, de la corporalidad anímica; sólo secundariamente es el carácter de sus actos. Desde el punto de vista de sus actos el hombre es «animal de realidades»; intelige, decide libremente, es sui iuris; y estos actos tienen carácter personal, pero no son lo radical de la persona. Desde el punto de vista de sus notas el hombre es una sustantividad, es una corporalidad anímica, y en esas estructuras está la raíz de la realidad personal.

Ahora bien, ¿en qué consiste en última instancia ser persona?

2. «Realidad en propiedad»

Llegados a este punto Zubiri aclara que en su opinión la realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que 'de suyo' la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo, la realidad que le es propia en cuanto realidad, es decir es su realidad, su propia realidad.

El hombre es una realidad que, como forma de realidad, no solo es 'de suyo' sino que además es 'suyo'. Tiene una realidad que es

¹³ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 109.

suya, cosa que no acontece a una piedra, ni a una planta, ni a un animal.

La persona no es el sujeto de actos, ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución. Como ya afirmaba en 1959 «'persona' no es un carácter primariamente operativo, sino constitutivo»¹⁴. A la persona le denomina técnicamente «suidad» y también «personeidad». En la última obra que escribió afirmaba:

«Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto pero es porque ya es persona, y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es suya. La «suidad» es la raíz y el carácter formal de la «personeidad» en cuanto tal. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es suya. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre»¹⁵.

Como se ve para Zubiri la autopropiedad que la persona tiene de su realidad es algo más profundo que la subsistencia. Ciertamente toda cosa es subsistente, sin embargo, la persona es subsistente en un sentido especial. De aquí que para Zubiri lo más característico de la persona es ser una realidad «formalmente suya» que, como él dice

¹⁴ El hombre, realidad personal, en SEAF, p. 77.

¹⁵ HD, p. 49.

repetidas veces, es reduplicativamente en propiedad¹⁶.

Dice reduplicativamente, porque como ya hemos visto todo tipo de vida supone ya una autoposesión. Por otra parte, aunque no sean seres vivientes, cada cosa posee 'de suyo' sus notas. Pero la persona se posee más profundamente. No sólo es 'de suyo' sino que es una realidad 'suya'. Lo suyo no es sólo su vida sino su propia realidad. ¿En qué consiste esta autopropiedad?

Esta apreciación se comienza a advertir cuando se contempla que la diferencia entre las personas es intrínseca y cualitativa. La distinción entre yo-tú-él no es una mera distinción numérica, porque en tal relación las personas son insustituíbles. Si se califica a los individuos personalmente, son irreductibles e irreemplazables. En efecto,

«cada persona encierra en sí el carácter de un mí. Ser persona es ser efectivamente mío. Ser una realidad sustantiva que es propiedad de sí misma. **El ser realidad en propiedad**, he aquí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser persona. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad. Un carácter de propiedad que no es simplemente un carácter moral. Es decir, no se trata únicamente de que yo tenga dominio, que sea dueño de mis actos en el sentido de tener derecho, libertad y plenitud moral para hacer de mí o de mis actos lo que quiera dentro de las posibilidades que poseo. **Se trata de una propiedad en sentido constitutivo**. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca, sin embargo, es falsa. El

¹⁶ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 110.

hecho de que una realidad pueda decidir libremente entre sus actos no le confiere el carácter de persona, si esa voluntad no le perteneciera en propiedad. El 'mío' en el sentido de la propiedad, es un mío en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico»¹⁷.

La cita ha sido larga, pero es interesante constatar el que el nivel personal está en el plano constitutivo. Los medievales afirmaban que operari, sequitur esse, el obrar sigue al ser. En el lenguaje zubiriano tendríamos que decir que el obrar sigue a la realidad. Pues bien, el nivel operativo ha de tener siempre una apoyatura en el plano constitutivo. Esto tiene diversas consecuencias, como se verá en este trabajo, al hablar, por ejemplo, de la libertad.

Ahora bien, seguimos preguntando, ¿qué quiere decir este tener su propia realidad en propiedad?

Para verlo hay que recordar que las sustantividades elementales que componen el Cosmos tienen realidad, pero su momento de realidad no les pertenece en propiedad. Lo que les pertenece 'de suyo', gracias a ese momento de realidad, son sus propias notas, sus propias propiedades, pero no el momento mismo de realidad. No, el momento de realidad pertenece a la esencia, y esencia propiamente sólo tiene el Cosmos, como sólo el Cosmos tiene sustantividad. Con lo cual las cosas y los seres vivos tienen un momento de realidad que pertenece al Cosmos y del que ellas en cierto modo participan.

No es este el caso de las personas. Cada persona al ser una

¹⁷ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 111.

sustantividad plena tiene un momento de realidad que le pertenece en propiedad, que es suyo. Es decir, a la persona le pertenecen en propiedad no sólo todas sus propiedades o notas, sino el mismo momento de realidad. Esto es tener la realidad en propiedad.

Esta interpretación de la «suidad» subyace a la metafísica zubiriana. La afirmación de que la persona tiene su realidad en propiedad es algo que Zubiri no se cansa de repetir. Y el sentido último que tiene es más profundo incluso que aquel que dieron los teólogos a la persona al atribuirle subsistencia. No es que la persona no sea subsistente, lo es. Pero en ser subsistente no se distingue de las cosas, porque las cosas también subsisten. La persona se distingue de las cosas en que tiene en propiedad su propio acto de ser. Dicho en lenguaje zubiriano la persona tiene «la realidad que le hace subsistir en propiedad».

Hablando del bien y del mal describe Zubiri lo que entiende por persona, que es precisamente el ser en propiedad. En efecto, según se considere la sustantividad humana

«no se identifica con lo que llamamos persona humana. Ésta fue la tesis de Kant: pensar que no hay más bien ni mal que el de una persona, es decir, de una voluntad pura. Aparte de la idea que tuviera Kant de la persona, que aquí es accesorio para el problema, lo que la persona agrega a lo que aquí hemos dicho no es que las cosas sean de buena o mala condición, sino que ese bien y mal sea mío. ¡Ah!, ésta es otra historia. Porque para ser mío, tienen que empezar por ser bien y mal, lo que quiere decir que, anteriormente a toda consideración de persona, las cosas-sentido tienen condición de buenas y de malas respecto de la sustantividad humana. **Lo que la persona agrega a lo que la realidad del hombre es de suyo, es simple-**

mente el poseerse a sí misma, el ser suya. Pero el bien y el mal están constituidos por su referencia o por su respectividad a lo que el hombre es de suyo, no simplemente a la dimensión en virtud de la cual el hombre es persona, es decir, se pertenece a sí mismo. Lo único que la persona agrega es que el bien y el mal son mi bien y mi mal, pero no constituye el bien y el mal que son míos»¹⁸.

Por tanto, la primera y principal característica de la persona, según Zubiri, es ser «**realidad EN PROPIEDAD**». Y como se ha dicho, la diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el **carácter de propiedad de su propia realidad**¹⁹.

¹⁸ ~~El problema del mal~~, en SSV, pp. 253-254.

¹⁹ Respecto a la autopropiedad, empezando por la voluntad, como algo característico de la estructura de la persona, aún cuando no se acentúa tanto como en la obra de Zubiri, también se encuentra en otros autores. Así, por ejemplo: «La voluntad se manifiesta en cuanto propiedad de la persona, cuya capacidad para realizar acciones procede directamente de la posesión de esta propiedad, más que de algún rasgo intrínseco de la acción realizada por la persona. Se puede incluso dar la vuelta a esta relación, y decir que es la persona la que se manifiesta en la voluntad y no que la voluntad se manifiesta en o por la persona. Toda acción confirma y al mismo tiempo hace más concreta la relación en la cual la voluntad se manifiesta en cuanto propiedad de la persona y la persona se manifiesta en cuanto realidad con relación a su dinamismo, que se constituye propiamente por medio de la voluntad. Es esta relación la que denominamos 'autodeterminación' (...). La autodeterminación, que es la base dinámica propia para el devenir (fieri) de la persona, presupone una complejidad especial en la estructura de la persona. **Sólo puede ser persona quien tenga posesión de sí mismo y sea, al mismo tiempo, su propia, única y exclusiva posesión.** (...) **Esa relación de autoposesión y autopropiedad es esencial para la persona** (...) En la autodeterminación, la voluntad está presente, en primer lugar, en cuanto propiedad de la persona, y sólo después en cuanto fuerza». WOJTYLA, K., Persona e atto, o.c., pp. 123-124 y 126 de la ed. esp.

Y algo peculiar de esta propiedad es que «se trata de una propiedad en sentido constitutivo». Porque soy una propiedad mía y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. Ser propiedad significa que me pertenezco de un modo plenario. El pertenecerme, el ser en propiedad es algo constitutivo de mi realidad, de tal manera que el momento de ser 'perteneciente a' forma uno de los caracteres esenciales y formales de mi realidad en cuanto tal. Y por eso soy persona.

Zubiri señala que este ser en propiedad es algo diferente de las propiedades que tienen las cosas. Se trata de algo más profundo.

«Cuando yo digo que me pertenezco realmente, que soy propiedad mía, esto no significa que yo tenga la propiedad de conocerme a mí mismo -esto sería la reflexividad- sino que ser propiedad significa que me pertenezco de un modo plenario, relativamente si se quiere pero de un modo plenario. Me pertenezco a mí mismo por razón constitutiva de tal modo que el momento de ser 'perteneciente a' forma uno de los caracteres esenciales y formales de mi realidad en cuanto tal. Y en este sentido, el pertenecerme, el ser propiedad, es un momento formal y positivo de mi realidad. Y precisamente por serlo soy persona»²⁰.

Ser persona es «ser propiedad mía». En otro lugar afirma:

«Tratándose del supuesto humano, este 'ser suyo' es algo toto caelo, distinto a la manera como un atributo es propiedad de la sustancia. El 'ser suyo' del hombre es algo que, en cierto modo, está en sus manos, dispone de él. El hombre asiste al transcurso de todo, aun de su propia vida, y

²⁰ ~~La persona como forma de realidad: personabilidad~~, en SH, p. 111-112.

su persona 'es' allende el pasar y el quedar»²¹.

Por esta razón el hombre puede modificar el 'ser suyo' de la vida. Puede, por ejemplo, 'arrepentirse', y rectificar así su ser, llegando a 'convertirlo' en otro. Tiene también la posibilidad de 'perdonar' al prójimo.

«Ninguno de estos fenómenos -afirma Zubiri- se refiere a la vida en cuanto tal, sino a la persona. Mientras la vida transcurre y pasa, el hombre 'es' lo que le queda de 'suyo', después que le ha pasado todo lo que le tiene que pasar»²².

La noción de persona es algo que Zubiri no pierde ocasión de subrayar, a propósito de cualquier cuestión relacionada con el hombre, que por otra parte es lo que más le interesa. Así, hablando, por ejemplo, de la voluntad afirma que ésta concierne a algo de lo que es el hombre, pero no se identifica con el carácter de independencia subsistencial que tiene el hombre en tanto que persona. Lo que hace que el hombre sea personal es que la voluntad le pertenezca en propiedad:

«Este es el problema de la voluntad. Porque, efectivamente, la frase 'yo quiero' se puede pronunciar de dos maneras. Una, que consistiría en decir, en subrayar el quiero: 'Yo quiero', a diferencia de yo como, ando o hablo. En este caso quiero significa lo que hace ese Yo: una cosa entre otras. Puedo subrayar el mismo Yo y decir 'soy yo quien quiere'. Solamente en este caso he subrayado el carácter personal del hombre. Ahora bien, en el yo soy quien quiero, queda bien

²¹ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 447.

²² En torno al problema de Dios, en NHD, p. 447.

claro que el quiero es algo que formará parte de ese yo, pero no afecta directa y formalmente a la constitución del yo en cuanto tal. La condición necesaria y suficiente para que la voluntad exprese el carácter de propiedad del sujeto que quiere, es que la **voluntad que quiere sea efectivamente suya**. Ah!, entonces sí. **Si la voluntad es mía, cuanto decido con mi voluntad es mío y afecta a mi persona**. Si no, no. Puede decirse que esto es algo más que una hipótesis; desde luego. (...) La voluntad concierne a algo de lo que es el hombre. No concierne al carácter de independencia subsistencial que tiene el hombre en tanto que persona»²³.

Esta estructura de propiedad es, como hemos visto, algo más que ser 'de suyo' como lo son el resto de las cosas reales:

«Abierta a sí misma como realidad, la sustantividad del hombre no solamente es de suyo, sino que es una forma especial 'de suyo', que consiste en ser 'suya'. No es lo mismo ser suyo, que ser de suyo. Todas las realidades son de suyo. Solamente la realidad humana (por lo menos las esencias abiertas) son realidades que son tuyas, además de ser de suyo. Y el ser suyo es justamente lo que llamamos persona»²⁴.

En su obra Estructura dinámica de la realidad afirma Zubiri:

«En el hombre nos encontramos siempre con la misma estructura. Consiste ciertamente en poseerse exactamente igual que el animal. Realiza sus acciones, solamente realizando las cuales puede mantener la sustantividad de sus estructuras. Sí. Pero como el hombre aquello que es, es realidad, y está colocado justamente en la realidad, resulta que el hombre no se posee únicamente en el sentido de mantener íntegras sus

²³ SSV, pp. 22-23.

²⁴ EDR, p. 207.

estructuras individuales sino en un sentido distinto: se mantiene justamente en el sentido de conservar y **definir la sustantividad que le compete en cuanto realidad y en el seno de la realidad**. He aquí algo completamente distinto y nuevo. Por eso poseerse no significa simplemente continuar siendo el mismo, que es lo que le acontece al animal, sino que **poseerse es ser su propia realidad**. La realidad humana es eo ipso persona. Persona es justamente ser 'suyo'. No es simplemente ser 'de suyo'»²⁵.

La realidad personal consiste en ser una realidad en propiedad constitutiva, físicamente constituida y, además, reduplicativamente²⁶, por cuanto el ser propio pertenece formalmente a aquello que tengo en propiedad²⁷.

Esa característica de ser propiedad de sí está unida en cierto modo a la inteligencia. Zubiri lo dijo ya en el año 59:

²⁵ EDR, p. 222.

²⁶ Respecto a la inmortalidad del alma y desde el punto de vista estrictamente filosófico, se podría decir, que siendo consecuentes con su doctrina de la persona como «suidad», es decir, con que la persona es propietaria de su propio momento de realidad, ésto hace suponer que, aunque con la muerte se destruye la sustantividad humana, porque esta pierde su organismo, que era parte esencial de la unidad sustantiva, sin embargo no habría inconveniente en afirmar que la psique, propia de la cual es la nota de la inteligencia, y siendo ésta una de las propiedades transcendentales de la realidad humana, aquélla subsiste. Lo que sí dejaría de ser la inteligencia después de la muerte, es de ser inteligencia sentiente, pues habría perdido su organismo.

²⁷ El poseerse a sí mismo no significa 'ser para sí' a diferencia de 'ser en sí'. No se trata de 'ser para sí', sino de los caracteres reales y efectivos que tiene una persona, en virtud de lo cual en alguno de sus actos es 'para sí'. Pero sus caracteres constitutivos están allende el 'ser para sí' y como raíz del 'ser para sí'. Cfr. La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 112.

«La inteligencia es la estructura radical que el hombre posee, en virtud de la cual se enfrenta con el resto de la realidad y hasta con su propia realidad»²⁸.

Esto lo volvió a afirmar más explícitamente en su libro 'Sobre la esencia':

«La inteligencia, que es una nota esencial, tiene una función transcendental exclusiva de ella. (...) Es una diferencia transcendental y no sólo talitativa»²⁹.

En este sentido se puede decir que inteligencia y persona en cierto modo son lo mismo, pues la persona es autoposesión de sí gracias a la inteligencia, que está a nivel transcendental. La inteligencia es un elemento formal (en el sentido zubiriano de la expresión) de la subsistencia³⁰, como propiedad transcendental de la realidad. Sobre eso se hablará más detalladamente en el capítulo que aborda la transcendentalidad de la persona. De momento interesa simplemente

²⁸ ZUBIRI, X., La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, o.c., pp. 117-118. La cita continúa: «Por ella (la inteligencia) el hombre es una realidad dividida de todo lo demás, indivisa en sí misma y perteneciente en propiedad a sí misma (...). Precisamente porque la inteligencia al inteligir puede serlo todo se encuentra separada y distante, de todo lo demás. El hombre al inteligir una cosa, cointelige forzosamente su propia realidad en una o en otra forma: cointelige su propia realidad».

²⁹ SE, p. 501

³⁰ Como es sabido más tarde dejó de emplear el término subsistencia, pero el significado en cierto modo no cambia. Es decir, Zubiri reconoce al hombre la subsistencia, aunque «tener la realidad en propiedad», es en cierto modo más que subsistir. Desde esta terminología afirma que «la persona no consiste en ser sujeto sino en ser subsistente». Cfr. La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 122.

resaltar algunos aspectos que van clarificando la cuestión.

Porque la inteligencia tiene una dimensión transcendental es por lo que, entre otras razones, Zubiri no comparte la definición de persona dada por Boecio: «substancia individual de naturaleza racional»³¹, donde la inteligencia no tiene un papel constitutivo sino simplemente de diferencia específica³². En concreto, respecto a Boecio afirma, como ya se ha recogido anteriormente:

«La definición de Boecio es una falsa definición por dos razones: En primer lugar, porque es una definición en términos de sustancia y no de sustantividad. En segundo lugar, porque la inteligencia no tiene una función constitutiva de la subsistencia, sino que es una diferencia específica»³³.

Recordemos la importancia que Zubiri da a que el hombre está *ὑπερκείμενον*, por encima de algunas de sus propiedades, cosa que es posible en la concepción metafísica de la sustantividad como opuesta a la sustancialidad. Por otro lado para Zubiri, como venimos diciendo, la inteligencia no es especificación del subsistente sino constitución personal del mismo. Está, por tanto, no sólo a nivel talitativo sino también a nivel transcendental. Por esta razón no puede haber una realidad intelectual que no sea personal³⁴.

³¹ BOECIO, Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, en J. MIGNE, Patrologiae. Cursus completus, Paris, Vrayet de Surcy, 1847, PL 64, 1343.

³² Cfr. La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, pp. 118-119.

³³ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, pp. 120.

³⁴ Cfr. La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 117

En este sentido, Zubiri se refiere también a otra definición clásica acerca de la persona, que es la Ricardo de San Victor, que ya hemos examinado en el primer capítulo.

3. El «de suyo» y la «suidad»

Zubiri, a la realidad que no sólo es «de suyo», sino que también es «suya», es decir, a la persona, le llama «suidad». En uno de sus primeros escritos afirma:

«Suidad es tener una estructura de clausura y de totalidad junto con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de la realidad»³⁵.

Ser «suidad» viene a ser un nombre para expresar que algo «tiene la realidad en propiedad», es decir, la persona.

En efecto, para Zubiri la esencia de las cosas consta de dos momentos: el talitativo que consiste en el conjunto de notas en sistema cíclico clausurado, que le confiere suficiencia constitucional, y el momento transcendental que afecta a la realidad en cuanto realidad. Este segundo momento estructural de la esencia hace que cada cosa sea 'de suyo'.

Pues bien, hay esencias, y esas son las humanas, en que el momento transcendental no se agota en ser 'de suyo', sino que están abiertas a su propia realidad. Son esencias abiertas:

³⁵ La persona como forma de realidad: personabilidad, en SH, pp. 117.

«Estas esencias no son 'en sí' y 'nada más', sino que en su manera misma de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad qua realidad, y por tanto son abiertas, en principio, a todo lo real en cuanto real. Son las esencias inteligentes y volentes»³⁶.

Esta apertura consiste en que aunque:

«toda esencia se pertenece a sí misma, al ser abierta se comporta en el orden operativo no sólo por sus propiedades talitativas (...) sino que se comporta respecto de su propio carácter de realidad. Esto significa que (...) se pertenece a sí misma de un modo peculiar»³⁷.

En Estructura dinámica de la realidad afirma:

«'De suyo' son todas las cosas reales: en eso consiste el ser real. Pero solamente la realidad abierta a su propia realidad es la que reduplicativa y formalmente no solamente es 'de suyo' sino que además es 'suya'.

»Empleando el vocablo 'suidad' diré que justamente la suidad, el conservarse y el afirmarse como suidad, es la manera peculiar de poseerse de aquello en que consiste ser persona. De ahí que se podía decir, y hay que decir, que la realidad en la escala zoológica, al hacerse hiperformalizada, se hace hipermisma. Y este hiper significa en este caso hacerse suya. Es el paso por hipermismidad de la mismidad a la suidad en que la persona consiste. La mismidad pasa a suidad³⁸.

Esto es, dicho con otras palabras, aquello en lo que consiste el

³⁶ SE, p. 500.

³⁷ SE, p. 503.

³⁸ EDR, p. 222.

'Ser en propiedad' del que hablaba antes.

Para Zubiri todas las cosas reales son reales porque son 'de suyo'. Y entre ellas la realidad humana además de ser 'de suyo' es una realidad 'suya'. Tiene una característica peculiar: una más plena realización de la autoposesión, que en cierto modo se da en todas las cosas.

«La esencia estrictamente abierta es suya 'formal y reduplicativamente'; no sólo se pertenece a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio y formal carácter de realidad, en su propio 'ser suyo'. Es una realidad en cuanto tal lo que es 'suya'. (...) Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona»³⁹.

En otro lugar afirma:

«El hombre es (...), en efecto, una realidad constituida no sólo por sus notas propias (en esto coincide con cualquier otra realidad), sino también por un peculiar carácter de su realidad. Es que el hombre no sólo tiene realidad, sino que es una realidad formalmente 'suya', en tanto que realidad. Su carácter de realidad es 'suidad'. Es lo que a mi modo de ver constituye el carácter formal de la persona»⁴⁰.

Por lo que se ha visto parece que el nombre de «suidad» lo reserva Zubiri para denominar la persona. Pero no, en su escrito Respectividad de lo real, desconcertantemente, parece que no hace

³⁹ SE, p. 504.

⁴⁰ ~~El problema teológico del hombre~~, en HD, pp. 372-373

diferencia entre ser «de suyo» y la «suidad» cuando afirma «por ser 'de suyo', realidad es formalmente 'suidad'». Llama «suidad» simplemente a la realidad. Si todas las cosas tienen realidad, entonces, todas serían suidad. Así, por ejemplo,

«Realidad es formalmente 'suidad'. Realidad no es tan sólo 'una' forma de realidad en el sentido de ser 'esta' realidad. Es algo mucho más radical: realidad es ser 'su' realidad. Por ser 'de suyo', realidad es formalmente 'suidad'. (...) Suidad es la realidad misma. Ser real es ser 'en propio' aquello que está presente en la intelección sentiente. Y este 'propio' del 'en propio' es justo la suidad. Esto no significa que realidad sea algo así como una 'propiedad' de la cosa real, al modo como lo son las 'propiedades' que posee, tales como la masa, la carga eléctrica, el color, etc. Ser real no es una 'propiedad' de la cosa, sino que es la cosa real misma en cuanto 'suya'. Realidad es ser 'en propio'; y el momento mismo de este 'propio' es, como acabo de decir suidad. En virtud de la suidad, la cosa real no tiene necesariamente otras propiedades distintas de las propiedades de las demás cosas reales, sino que es 'su' forma de realidad respecto tal vez a otras formas de realidad de las demás cosas»⁴¹.

Para entender esto hay que volver a tener en cuenta que sólo el Cosmos en su totalidad tiene realidad en propiedad. Por tanto del Cosmos como tal sí se puede decir que es suidad. No se puede decir de cada una de las cosas del cosmos, pues son como fragmentos de él y no tiene propiedad de su momento de realidad. Pero el Cosmos sí. En este sentido se puede decir que son «suidades» el cosmos y cada persona.

Por otra parte se podría plantear que hubiera alguna diferencia

⁴¹ RR, pp. 27-28.

entre la realidad poseída por el cosmos y la realidad que tiene en propiedad cada persona. La pregunta es apropiada, pero de momento no estamos a la altura suficiente para poderla plantear, para hacerlo hace falta haber explicado el nivel transcendental, cosa que se hará más adelante. De momento sólo se puede decir que el cosmos es suidad, y que cada persona es suidad.

De todas maneras Zubiri sí aporta, al menos la constatación afirmativa de que debe haber una diferencia entre la realidad del Cosmos y la realidad de cada hombre. Es cuando afirma sin titubear que la persona es reduplicativamente suya. Ciertamente del cosmos en su totalidad basta con decir que es dueño de su realidad, pero en él no hay lugar para hablar de la reduplicatividad. Zubiri afirma:

«Y esto acontece en toda cosa real. Un electrón tiene 'su' realidad. Lo que sucede es que el electrón no actúa haciendo intervenir en sus actuaciones esta 'suidad'; sino que actúa tan sólo por 'sus' reales caracteres físicos en que su realidad electrónica consiste. Pero no por esto su realidad deja de ser 'suya'. **Toda cosa real tiene una suidad.** Esto puede parecer, tratándose del electrón, una sutileza. En cambio si atendemos a la gran realidad que es la persona, vemos inmediatamente que su realidad es 'suidad', pero con una 'suidad' modalmente distinta de la del electrón; y esto es lo que nos hace detenernos ante la idea de que la suidad sea propia de toda cosa real. Lo que sucede es que la persona tiene una suidad que consiste formal y reduplicativamente en ser realidad suya. Su suidad es reduplicativa y formalmente suya, cosa que no acontece en las demás realidades. Y en esto consiste ser persona. Esta es la modalidad de la unidad en la persona. Por tanto, prescindiendo de esta diferencia modal decimos con estricto rigor que realidad es formalmente suidad»⁴².

⁴² RR, p. 28.

Ciertamente no deja de ser desconcertante que afirme que «toda cosa real tiene una suidad», si anteriormente ha utilizado este término como distintivo de la persona. La única explicación válida es por una parte reconocer que el cosmos tiene verdadera suidad y por otra parte el admitir la analogía. La realidad pertenece propiamente sólo a la sustantividad, y un electrón, por ejemplo, no tiene plenitud de sustantividad. Por eso cabe deducir que, en este caso Zubiri, está hablando analógicamente. Sin embargo, se puede decir sin compromiso que el Cosmos tiene «suidad» pues le pertenece la realidad correspondiente a sus sustantividad.

Por otra parte afirma que entre la suidad de las cosas y la suidad humana hay una diferencia modal. De esta se hablará al tratar de la transcendentalidad.

4. Personéidad y personalidad

Para describir los distintos aspectos de la persona Zubiri ha distinguido entre dos términos: personéidad y personalidad. En primer lugar el término personéidad es sinónimo de suidad. Por él se denominan las estructuras de la persona, lo que la persona tiene quiera o no quiera: su estructura interna. Dicho con sus palabras:

«el oligofrénico es persona; el concebido, antes de nacer es persona. Son tan personas como cualquiera de nosotros. En este sentido la palabra persona significa (...) un carácter de sus estructuras, y como tal es un punto de partida. Porque sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera ya estructuralmente persona. Y sin embargo no deja de ser persona porque ésta haya dejado de tener tales o cuales

vicisitudes y haya tenido otras distintas. A este carácter estructural de la persona lo denomino personeidad a diferencia de la personalidad»⁴³.

Pero la persona no sólo nace. Con su actuar va configurando su persona, esto es, su personalidad. La personalidad, en opinión de Zubiri es la configuración de la figura de realidad que el hombre hace en su decurso vital mediante sus acciones, sus apropiaciones, sus decisiones.

Ahora es preciso contestar al tercer interrogante que Zubiri planteaba en torno a la persona. Se proponía averiguar cuáles son las diversas maneras cómo se es persona. Es decir, si se es persona de una vez para siempre o si se va modulando la persona a lo largo de la vida. La contestación se deriva de la dilucidación de estos dos términos. Se comienza siendo personeidad, y se sigue siendo siempre personeidad, porque cada persona siempre es **el mismo**, pero se va modulando la personalidad a lo largo de la vida, de tal manera que uno nunca es el mismo:

«La personalidad, digo, es la figura propia de mi ser, pero de mi ser como revirtiendo efectivamente sobre las estructuras esenciales de quien es acto segundo. La esencia abierta es persona, por consiguiente incluye en una forma o en otra ese momento de acto segundo de reversión por identidad al acto primero: la personalidad en tanto que precisamente es el acto segundo, el acto íntimo de la persona, de la personeidad en acto primero.

»Por esto poseerse no es simplemente, en el caso del hombre, continuar siendo el mismo y no siendo nunca lo mismo,

⁴³ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 113.

sino que es concretamente continuar siendo persona, configurándose nuevamente como personalidad en cada instante.

»La persona no puede ser lo que es (en el caso del hombre) más que personlizándose, es decir, dando de sí mismo como persona algo que es una personalidad. Y el dinamismo de la suidad no es otra cosa sino el dinamismo de la personalización»⁴⁴.

Se es personeidad y a la vez, se va cobrando a lo largo de la vida una figura concreta, que es justamente la personalidad. Personeidad y personalidad son dos aspecto inseparables de una misma realidad que se desarrolla en el tiempo.

«Estos dos momentos de personeidad y personalidad no son dos capas o estratos del hombre sino que la personalidad es el momento de concreción de la personeidad. Por tanto no se trata de dos estratos sino de dos momentos de una realidad única: de la concreta persona humana»⁴⁵.

Son la estructura del aspecto constitutivo con el operativo del ser humano.

La personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos. La personalidad en el sentido que la entiende Zubiri no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica. Desde que el embrión humano tiene esa forma de realidad que es la personeidad, esta personeidad se va siempre modelando a lo largo de la vida humanamente constituida. La personeidad se es, y es siempre

⁴⁴ EDR, pp. 224-225.

⁴⁵ HD, p. 51.

la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de la muerte. Por eso el hombre siempre es el mismo, pero nunca lo mismo; por razón de su personeidad es siempre el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo.

La persona en cuanto forma de realidad (personeidad) trasciende sus actos y tiene frente a ellos una triple función. Zubiri distingue en la persona su triple función de agente, autor y actor:

a) Tiene unas dotes gracias a las cuales es el agente natural de sus actos: anda, come, ve, piensa, siente, quiere. Tiene esas dotes naturalmente como las tienen otros seres vivos, y ejecuta los actos correspondientes como agente natural de los mismos.

b) Hay otra dimensión por la cual el hombre es autor de sus actos. El animal no es autor de sus actos, el hombre sí; no de todos, por lo menos en el sentido de libres, pero es autor en sentido eminente cuando opta por unos actos o por otros, por una o por otra manera de ser.

c) el hombre además se encuentra inexorablemente inscrito en una trama de la realidad de la que no es dueño, por lo que no es ni agente ni autor, es actor de una vida. Se encuentra ante unas determinadas circunstancias históricas, sociales, incluso internas, en virtud de las cuales decimos que le ha tocado un cierto papel en la vida Y en la medida en que la vida está afectada de esa dimensión de actor, el hombre no es dueño de

ella⁴⁶.

Los actos emergen de la persona unitariamente en esa triple dimensión. Pues bien, la personeidad no es principio de operación en sentido de ser agente, pues para ser agente no es necesario ser persona, pero si lo es en cuanto autor y como actor.

La personeidad constituye el punto de partida para el desarrollo de la persona mediante sus actos, que constituye el nivel de la personalidad. Los actos ejecutados reconstituyen o refiguran a la propia realidad de la intimidad. La figura y la configuración de la intimidad se va constituyendo, se va haciendo, a lo largo del tiempo y de la vida. Si se es siempre el mismo por razón de la realidad personal, en cuanto personeidad, no se es nunca lo mismo por razón de la configuración que el hombre recibe de esos actos que transcurren a lo largo del tiempo. Aunque hay muchos actos en la vida del hombre, es preciso tomar el fenómeno de una manera unitaria, en la que vamos constituyendo la figura de la propia intimidad, la forma animi⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, pp. 125-126. Como comenta López Quintás: «Respecto al tiempo como mera 'duración' sucesiva -articulada en un antes, ahora y después-, el hombre actúa como agente natural de acciones diversas, realizadas mediante el simple ejercicio de las potencias y facultades. respecto al tiempo como 'futurización' -articulado en pasado, presente y futuro-, el hombre elabora en el presente proyectos de futuro a base de las posibilidades que le ofrece el pasado, y se convierte así en autor biográfico, y, a veces, histórico. Respecto al tiempo como 'emplazamiento', el hombre es un actor personal que juega su papel existencial y asume la muerte a la que se ve abocado», LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, La realidad humana según Xavier Zubiri, en «Revista Agustiniana» 26 (1985) pp. 443-444.

⁴⁷ Cfr. La personalidad como modo de ser, en SH, p. 136-137.

La personalidad se va configurando a lo largo de la vida. Constituye no el punto de partida, sino el término progresivo del desarrollo vital. La personalidad se desarrolla en el tiempo. Ahora bien, el tiempo vital tiene una peculiar estructuración.

Según Zubiri el tiempo tiene una estructura de tardanza o duración, con un antes, un ahora y un después, una estructura de futurización, con pasado, presente y porvenir, y una estructura de emplazamiento con un comienzo, un camino y un fin⁴⁸.

«La primera estructura se funda en la duración y está montada sobre el carácter del ritmo vital, en que se denuncia el hombre como agente de la continuidad de sus actos. Por la futurización está en el tiempo como autor de su propia interna temporalidad. Como emplazamiento el hombre está en el tiempo como actor de la vida que le han señalado, del tiempo que le han fijado. La unidad de agente, autor y actor en el tiempo es la unidad de duración, futurización y emplazamiento»⁴⁹.

Estas tres dimensiones del tiempo ni se identifican ni son independientes entre sí.

Por otra parte los actos vitales no son algo indiferente. «Personalidad no es sin más un conjunto de actos, sino la cualidad que esos actos imprimen a la realidad que es su ejecutor»⁵⁰. La actividad libre de cada hombre forja en cierto modo su persona.

⁴⁸ Cfr. El decurso vital, en SH, p. 632.

⁴⁹ El decurso vital, en SH, p. 616.

⁵⁰ La persona como forma de realidad: personidad, en SH, p. 113.

Los actos no pueden menos que calificar a quien los produce. «Y es que el hombre no solo ejecuta unos actos, sino que en una o en otra forma se los apropia»⁵¹. La personalidad tiene ciertos caracteres: una cierta estabilidad y una continuidad. Y junto a esas características tenemos el hecho de que esta personalidad está calificando intrínseca y formalmente al que la posee, confiriéndole no sólo una biografía sino también una forma mentis, que forma su figura.

En este sentido se puede hablar de otro modo que tiene la persona de apertura: está abierta a su propia realización.

Contemplando estos dos aspectos de la persona desde la inteligencia sentiente, al hablar del campo y del mundo afirma:

«Donde se ve más claramente el alcance de esta distinción es en la realidad humana. Para mayor claridad de expresión, al hablar de realidades se piensa en la cosa real como algo distinto de mí mismo. Y esto es esencialmente falso. Cosa real no son sólo las demás cosas reales sino que soy también yo mismo como realidad. Ahora bien, mi realidad (toda realidad humana) tiene una actualización campal. Es lo que constituye lo que en última instancia se llama la personalidad de cada cual. La personalidad es un modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad. Y por esto, la personalidad tiene inexorablemente las inexorables vicisitudes del campo de realidad. De ahí que por razón de mi personalidad yo nunca soy lo mismo. Mi propia vida personal es de carácter campal. Pero lo que yo soy como realidad no se agota en lo que soy yo como contradistinto a las demás cosas, y a mi realidad entre ellas, sino que mi realidad campal, mi personalidad, comprende también otras cosas como momentos de mi vida

⁵¹ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 127

personal. Así, las cosas sentido, que no son pura y simple realidad, son sin embargo, momentos del constructo de cada cosa con mi vida personal. Toda cosa-sentido es un momento constructo de la actualidad campal en que mi personalidad consiste. Pero mi realidad tiene también una actualidad mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, y como pura y simple realidad, mi realidad no es personalidad. Como momento mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, y como momento campal, soy personalidad. Y ahora se ve como lo campal, esto es la personalidad es la personeidad misma campalmente actualizada. Personalidad es la cualificación campal de la personeidad. Por esto soy siempre el mismo (personeidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad)»⁵².

5. El ser del hombre: el «yo»

Hemos recordado al principio del capítulo, con palabras de Zubiri, que hablando de las notas de la sustantividad humana afirmaba:

«En primer lugar esas notas hacen del animal de realidades una forma de realidad y un modo de implantación en ésta. Y en segundo lugar esta realidad humana, según su forma y modo de realidad, es actual en el mundo, en la unidad respectiva de la realidad en cuanto tal; es decir, el hombre tiene un ser propio»⁵³.

Hemos hablado de la forma de la realidad humana, que es «persona», mejor «personeidad» o, con otro vocablo, «suidad».

⁵² IS, pp. 272-273.

⁵³ HD, p. 47.

Esos términos en el lenguaje zubiriano son sinónimos. A la vez hemos constatado que a lo largo de la vida la persona va dando figura de realidad a su personalidad. Dejaremos para más adelante el hablar sobre en modo de implantación de la persona en la realidad. Ahora habría que hablar del ser del hombre en el mundo.

Esto está íntimamente relacionado con el dinamismo humano. Para ello, en primer lugar, vamos a describir lo que Zubiri denomina las formas constitutivas de la «suidad».

a. Formas constitutivas de la 'suidad'

Dinámicamente considerada, en opinión de Zubiri, «esta 'suidad' (humana) ciertamente tiene por lo menos tres formas constitutivas»⁵⁴.

Como se ha visto Zubiri empezó denominando «suidad» sólo a la realidad humana, pero más adelante aplicó ese término a toda realidad. Acabamos de discutir el asunto. Una de las diferencias entre las formas de realidad está en que en el hombre su realidad es reduplicativamente suya. Pues bien, en este caso, la suidad tiene una serie de características o formas constitutivas desde el punto de vista dinámico, que le diferencian de los animales, y que concluyen en constituir una interioridad únicamente propia del hombre: la intimidad.

⁵⁴ EDR, p. 222.

La suidad desde el punto de vista operativo se puede expresar diciendo «no sólo soy 'mío', sino que hago de mí lo que quiero hacer»⁵⁵.

La primera forma constitutiva de ese hacerse el hombre a sí mismo la denomina Zubiri con una forma del pronombre personal, es el **me**:

«En primer lugar, encontrándose la persona humana simplemente con una cosa o con varias, esta persona no solamente está rodeada de unas cosas que le suscitan de una cierta manera, sino que tiene ese pequeño coeficiente del que carece el animal, que es el **me**. Se siente bien, se siente mal; es la forma del **me**: él personalmente. Muchas lenguas, por ejemplo el griego, lo expresan en forma medial. Y el español traduce bien la forma medial con el **me**, diciendo 'me he comprado una manzana', 'me he dado un paseo', etc. Ese **me** representa justamente la forma medial, que es la primaria y radical con que el hombre es formalmente suyo en los actos de su vida»⁵⁶.

La posesión que el hombre tiene de sí mismo se expresa de distintas maneras según sea el grado de apropiación de las cosas o de las circunstancias, que son una manifestación de que el hombre está sobre sí en sus acciones, apropiándose las posibilidades que decide. La primera y fundamental es el **me**.

«La forma primaria de estar sobre sí se expresa en una forma medial, que es el **me**. Me siento bien o me siento mal; me alegro o me entristezco; me fastidia o me alegra. El **me**, que es

⁵⁵ La personalidad como modo de ser, en SH, p. 160.

⁵⁶ EDR, p. 223

una forma distinta al yo y al mí -es una forma medial- (...) no es ninguna abstracta estructura metafísica: es lo que hacemos todos cuando, a lo mejor, en una visita vemos a una persona a quien se le pregunta algo, y que ésta empieza a tomar toda clase de cautelas: he aquí un hombre que está sobre sí. (...) Admite grados: hay quien está más o menos sobre sí. Exactamente como la voluntad, que tiene distintas capacidades de querer, tiene también el hombre distintas capacidades de estar sobre sí. (...) La primera dimensión del estar sobre sí, (...) es la capacidad de salir de sí. (...) Se trata de que en la medida en que el hombre está colocado sobre sí, aunque sea en esta forma medial del me, ha salido por lo medios del 'mero estar'»⁵⁷.

Este comienzo de personalización, sin embargo, no termina ahí. Hay otro paso más profundo que Zubiri lo expresa con otra forma del pronombre personal: es el mí.

«Pero el hombre no simplemente está entre cosas, sino que a poco que se organiza su mundo (o por lo menos las cosas que componen este mundo) el hombre se siente él centro de ellas. Justamente entonces ese 'me' se torna en algo distinto, que es un mí, constitutivamente apoyada en un me»⁵⁸.

Y además hay otro tercer paso que Zubiri expresa con el nominativo del pronombre personal de la primera persona: es el yo.

«Cuando esas cosas no solamente son esas cosas reales, sino que el hombre se enfrenta con las cosas reales en tanto que realidades en el todo de la realidad, entonces cobra el carácter

⁵⁷ SSV, pp. 72-74.

⁵⁸ EDR, p. 223.

de un **Yo**»⁵⁹.

Estas tres formas constitutivas de la suidad están interrelacionadas. Cada una supone la anterior: el Yo se funda en el Mí. Y el Mí se funda en el Me. Y la unidad de las tres formas no es una unidad estratificada sino una unidad dinámica:

«Cada uno de los momentos subtiende dinámicamente al término posterior. Hay un momento en que el 'me' no puede sentirse me sino sabiéndose, sintiéndose mí. Y el 'mí' no puede, en cierto momento, ser mí sino subteniéndose en forma de yo. Cada término o cada momento subtiende dinámicamente al término siguiente»⁶⁰.

En definitiva, la forma primaria y radical como el subsistente se actualiza no es la de un «yo». La forma más elemental es la del me: me encuentro bien, me encuentro ante un cuadro, etc. En los casos extremos, inclusive al estar en actitud absorta ante una realidad, el hombre nunca está ausente de ese me, tanto más acusado y tanto más me, cuanto más indistinto y más inexistente sea para sí mismo el hombre, y más distinto de la realidad en la que está absorto y volcado.

Solamente cuando el hombre se encuentra no absorto, queda su subsistencia actualizada en una segunda forma, en una especie de fuero interno, que es justamente el mí. Bien entendido que no habría mí sin me.

⁵⁹ EDR, p. 223.

⁶⁰ EDR, p. 223.

Y sólomente cuando este mí de una o de otra manera, y por las razones que sea, se enfrenta con el todo de la realidad, entonces es cuando ese mí se eleva a la categoría de un yo. El yo presupone el mí y lo lleva como ingrediente suyo. El mí presupone el me y lo lleva a su vez como ingrediente suyo.

«En cierto modo –afirma Zubiri–, yo me estoy siendo como mí.

»El mí, el me y el yo, se encuentran estructuralmente fundados, y en su unidad constituyen la actualización del subsistente como acto. Y en esa actualización, respecto de su contenido, el subsistente está por encima de él»⁶¹.

Se trata de distintos niveles de la supra-stancia, del υπερχείμενον, en su vertiente operativa, del que se habló en el capítulo anterior.

b. La intimidad

Como se ve estas tres formas están en el plano operativo de la sustantividad humana. Es el modo de realizarse la suidad, cobrando personalidad. La unidad entre esas tres formas constitutivas de la «suidad» es según Zubiri, primaria y radical. Sin embargo

«esta unidad consiste en que es la unidad de un acto segundo: es la reactualización de mi propia realidad, en tanto que mía, en cada uno de los actos que como realidad ejecuto en mi vida. Y esta reactualización es el ser de la realidad sustantiva. Este ser, expresado en el me en el mí, y en el yo no es mi

⁶¹ La persona como forma de realidad: personeidad, en SH, p. 125.

realidad, sino la actualidad de mi realidad en cada uno de los actos de mi vida»⁶².

Y así como en acto primero -la personeidad-, la persona es la realidad que se pertenece a sí misma, que es autopropiedad, como acto segundo,

«esa reactualización consiste en afirmarse ejecutivamente en tanto que idéntica a sí misma, y eso es precisamente lo que llamamos intimidad»⁶³.

La intimidad es el afirmarse en acto segundo el carácter de autopropiedad que tiene constitutivamente el hombre en virtud de su naturaleza. Es lo que se ha expresado en la triple versión del me, del mí y del Yo. Refiriéndose en concreto al mí, Zubiri hace una serie de aclaraciones:

a) en primer lugar no es el sujeto, sino el carácter de intimidad que tiene todo cuando compete al hombre:

«Cuando hablo de mí dolor se piensa que hay un sujeto, que es el mí, de quien sería el dolor (...) La intimidad, el mí como intimidad, no es un sujeto. Es un carácter que trasciende a todo, tanto al sujeto a quien le duele, como al dolor que le duele, como al modo como el dolor le duele. Lo que ocurre es que como ese dolor puede desaparecer, nos fijamos en el sujeto que permanece y le llamamos, a veces, el mí»⁶⁴.

⁶² EDR, pp. 223-224.

⁶³ La personalidad como modo de ser, en SH, p. 133.

⁶⁴ La personalidad como modo de ser, en SH, p. 133.

b) además, el mí como intimidad no es conciencia, no consiste en darme cuenta. La conciencia es el carácter que tienen ciertos actos, los intelectuales:

«Como los actos intelectuales son también míos, se cree que la conciencia es lo que define el mí. Pero es al revés»⁶⁵.

Porque el acto intelectual es mío, y el acto tiene carácter de conciencia, por eso es por lo que la conciencia es conciencia de un mí. Pero la recíproca no es cierta. El mí no es formalmente conciencia.

c) en tercer lugar, el mí como intimidad no es lo más oculto, lo más hondo que hay en el hombre. No es una especie de núcleo subconsciente, interno, inexpressable, inefable, que uno guarda en secreto,

«Como si fuera algo ininvestigable, a donde solamente pudiera llegar el psicoanalista. (...) No. El color de la cara, el tono de la voz, la cabellera..., todo forma parte de la intimidad, porque todo ello es mío: es mí color, mí cara, es mí expresión»⁶⁶.

La intimidad es el acto segundo de la persona como propiedad, como autopropiedad. Por razón de la intimidad, eso que llamamos yo, mí, me, es algo que está sobre sí, que está por encima de los actos. Este sobre sí indica aquí, que séase dueño o no, aquello que el hombre hace es real, física y reduplicativamente propiedad de él. Es propie-

⁶⁵ La personalidad como modo de ser, en SH, p. 133.

⁶⁶ La personalidad como modo de ser, en SH, p. 134.

dad suya. Le pertenece en propiedad como intimidad⁶⁷.

Por tanto, la intimidad no es cuestión de conciencia, ni cuestión de sujeto, sino que es una actualización y una reactualización de aquello en que la persona consiste y subsiste. Por eso la vivencia de la intimidad es más que un hecho psíquico: es una vivencia estrictamente metafísica, la vivencia de la propia pertenencia en que consiste la intimidad⁶⁸.

La suidad, que es la persona, en la actividad que le es propia, va formando su ser que, por haber sido formado por ella, es reduplicativamente suyo:

«No es un ser independizado de la realidad. El ser de la realidad sustantiva consiste en revertir por identidad a la realidad de quien es acto segundo. Y esa reversión en identidad es lo que metafísicamente he llamado la intimidad»⁶⁹.

Esta intimidad en la que aboca, en la esencia abierta, la marcha progresiva de la vida como interiorización, es algo de lo que carece el animal. De ahí que el poseerse mismo, que en el animal consiste en que haciendo lo que hace es como sigue siendo siempre el mismo, cobra aquí un matiz distinto. El animal tiene mismidad. Sólo es el mismo no siendo nunca lo mismo. En eso consiste la vida. Sin embargo en el hombre el que es

⁶⁷ Cfr. La personalidad como modo de ser, en SH, p. 134.

⁶⁸ Cfr. La personalidad como modo de ser, en SH, p. 135.

⁶⁹ EDR, p. 224.

«el mismo es la persona. Los actos que ejecuta van no solamente calificando al hombre como sujeto que los produce, sino que hay algo más hondo: es que efectivamente estos actos son suyos; aquí interviene el momento de la suidad. (...) Cada uno de los actos va calificando, va configurando de una manera modal, rasgo a rasgo, la figura de mi propio ser de lo sustantivo. El ser de lo sustantivo es justamente el 'yo'. No es la persona; es algo distinto: la personalidad que va adquiriendo.

»Para no confundir los conceptos, me resolví a llamar a la persona, en el sentido que he utilizado esta palabra hasta el momento, personeidad. Y en cambio personalidad es justamente la figura del ser de lo sustantivo que esta persona va cobrando en el inexorable ejercicio de los actos de su vida»⁷⁰.

La personalidad es lo logrado en la actividad psico-orgánica que es propia del hombre. En esa actividad el paso más definido es, el yo. En efecto, cuando el ser humano se afirma en su realidad propia en cuanto «propia» frente a toda realidad, entonces se opera la constitución de lo que el hombre «es» en el seno de la realidad: es el yo.

Cuando Zubiri analiza esta cuestión la aborda explicitando dos cuestiones: la estructura formal del yo, como ser de la realidad sustantiva y las dimensiones estructurales de ese yo.

c. El «yo» de la persona

Para Zubiri, como se verá más adelante, realidad y ser se diferencian. El ser lo concibe como la actualidad de lo real en el

⁷⁰ EDR, p. 224.

mundo. La realidad está constituida por las propiedades de los seres: a eso Zubiri lo denomina *actuidad*. Mientras que el estar presente, en cuanto es un 'estar', es lo que constituye la actualidad a diferencia de la actuidad.

El «estar presente» es justo el participio gerundial «siendo» de tal modo que el ser es realitas in essendo: «realidad siendo».

Pues bien, aplicado esto al hombre, el ser de la realidad humana es la actualización mundanal, la presencia en el mundo, de la sustantividad personal. Aquí la persona denota no sólo la personeidad sino también la personalidad:

«Persona es la unidad concreta de la personeidad según la personalidad, es la persona modalmente configurada»⁷¹.

En opinión de Zubiri la actualidad mundanal de la persona es lo que llama el yo. El yo ya ha aparecido anteriormente como una de las estructuras del dinamismo personal. El yo no es la realidad humana. El yo es la actualidad mundanal de esa realidad. Para Zubiri el yo es el ser del hombre, el ser de la persona.

Como resume Ellacuría al hablar de la antropología de Zubiri:

«la persona no es primariamente un Yo. Más profundo que ese carácter de oposición al objeto o de contradistinción comunicativa con los otros sujetos o de reafirmación propia frente al todo de la realidad, está ese poseerse en propio formalmente en tanto que realidad. El yo se funda en el

⁷¹ HD, p. 56.

carácter de persona, que le compete a la realidad humana (...). Es mi propia realidad personal la que se actualiza en forma de Yo. (...) La persona es la realidad del hombre, el Yo su propio ser»⁷².

Es interesante observar que para Zubiri el Yo no consiste en ser sujeto de sus actos:

«Yo no es sujeto de sus actos; utilizando aunque sea indebidamente estas frases predicativas diré más bien que Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo. Es lo que expresamos cuando decimos 'Yo mismo'»⁷³.

O dicho con otras palabras:

«la esencia del Yo no consiste en ser sujeto, ni sujeto de atribución, ni sujeto de ejecución de actos. La esencia del Yo no es ser 'sujeto' sino ser actualidad en el mundo»⁷⁴.

El Yo es el ser de la persona. El Yo es el ser de lo relativamente absoluto. El hombre tiene un modo absoluto de ser aún en las formas más modestas de enfrentamiento con lo real. Porque con cada cosa la persona se posee a sí misma; en esto consiste la vida. Y por tanto cada cosa impone un modo de autoposesión, un modo de configurar su realidad relativamente absoluta.

⁷² ELLACURÍA Ignacio, Introducción crítica a la antropología de Zubiri, en «Realitas» II (1976) pp. 123-124.

⁷³ HD, p. 56.

⁷⁴ La personalidad como modo de ser, en SH, p. 163.

Abierto a la aprehensión de lo real como real, la persona autoposee la realidad con la que se enfrenta de un modo diferente al animal. Como ya se ha visto hay tres pasos en esa autoposesión de la realidad: el me, el mí y el Yo.

«Hasta ahora como animal tenía hambre y comía una manzana. Ahora, en cambio, siento el hambre y la manzana como realidades. Y comiendo la manzana 'me' como una manzana. Este momento del 'me' es una actualización de mi realidad respecto de toda la realidad en cuanto tal: es un modo de actualización mundanal de mi realidad personal»⁷⁵.

Es la primera manera de la apertura formal, la apertura en forma 'medial'.

Pero llega un momento en que este oscuro 'me' cobra un carácter más preciso y más fuerte, y la realidad sustantiva humana no actúa en forma medial sino en forma activa. El ser así determinado no es ya sólo un 'me' sino algo más radical: es un 'mí'.

«Es mi hambre, mi manzana, mi acto de comer, etc. Ahora la persona actualiza mundanalmente el ser absoluto en forma más expresa y radical: soy 'mí' respecto de todo lo demás»⁷⁶.

Pero como se ha visto hay un tercer paso. Llega un momento es que el 'mí' cobra un nuevo y aún más preciso carácter: no soy tan sólo 'mí' sino algo más, soy 'Yo'.

⁷⁵ HD, p. 57.

⁷⁶ HD, p. 57.

«Aquí se actualiza con máxima explicitud mi ser personal en cuanto mi realidad es relativamente absoluta. Es la máxima manera de determinarse mundanalmente mi ser relativamente absoluto»⁷⁷.

En definitiva, para Zubiri, el ser de la realidad sustantiva es el 'Yo'. Es ese 'Yo' el que a través de sus actos cobra en cada momento una figura determinada. Esa figura que ha venido llamando personalidad. El Yo no es sujeto lógico ni sujeto metafísico, sino que es pura y simplemente la actualización en el mundo de la suidad personal. El Yo está puesto en la realidad. Es la propia realidad sustantiva la que pone la actualidad mundanal de mi persona, la que pone el Yo. El Yo para Zubiri, como el ser, no es lo primario; lo primario es la realidad. Y por ello el Yo refluye sobre la propia realidad y constituye esa unidad entre ser y realidad a la que Zubiri llama el 'Yo mismo'.

«La realidad humana 'siendo' es el hombre siendo Yo»⁷⁸.

El ser de lo sustantivo no es independiente de la realidad sino que al revés: la realidad se reafirma en su ser en forma de intimidad. Pero además la realidad del hombre está abocada a la ejecución de su ser.

Por tanto la personalización no deja fuera de sí a las estructuras sino que las absorbe en una mismidad. En efecto el hombre como cualquier animal no es nunca lo mismo. Pero este modo de no ser lo

⁷⁷ HD, p. 57.

⁷⁸ HD, p. 59.

mismo está absorbido en algo ulterior.

La unidad del ser de lo sustantivo está absorbido, en el caso del hombre, por un ser de lo sustantivo que tiene la forma de un 'yo'. La mismidad queda absorbida en la suidad⁷⁹. Pero este ser de lo sustantivo es siempre y sólo un acto ulterior⁸⁰.

d. Dimensiones del «yo»

El ser de la persona, porque es relativamente absoluto respecto de «la» realidad, está por ello mismo determinado respecto de otros seres absolutos que existen en el «entorno» de su ser.

⁷⁹ Cfr. EDR, p. 237.

⁸⁰ Como comenta Ellacuría resumiendo la antropología de Zubiri: «El hombre puede ir más allá de lo que dan de sí las condiciones y los condicionamientos materiales. Todo esto que hasta aquí hemos expresado en términos de realidad y ser, dinámicamente considerados, es precisamente lo que se lleva a cabo en la vida humana. Vivir es poseerse, autopertenecerse realmente a sí mismo como realidad. La vida como transcurso es mero argumento de la vida; en la vida se posee el hombre a sí mismo dinámica y transcurrentemente, pero este transcurso es vida sólo porque en él se da posesión de sí mismo. Yo no soy mi vida, sino que 'mi vida' es justamente 'mi vida' por serlo de esa realidad, que es ante todo personidad y que se reactualiza como absoluta en forma de Yo. Yo no soy mi vida, sino que mi vida es la yoización de mi realidad, la personalización de mi personidad, el efectivo autoposeerse de aquella realidad que es 'de suyo' suya. En esta personalización, en esta constitución de mi propia figura de ser, va en juego lo que va a ser de mí, lo cual plantea el carácter metafísico de mi constitutiva inquietud. Junto a la intimidad metafísica, que remite mi ser a mi realidad, está la inquietud metafísica de mi realidad que ha de configurar lo que va a ser de ella, su propio ser en la vida que transcurre». **ELLACURÍA Ignacio**, Introducción crítica a la antropología de Zubiri, en «Realitas» II (1976) pp. 129-130.

«Mi persona está determinada respecto de la realidad en cuanto tal, y co-determinada por tanto respecto de otras personas»⁸¹.

Este problema es precisamente el de las dimensiones estructurales del Yo.

Para entrar en la cuestión es preciso decir en qué consiste el entorno, esto es, la existencia de otras personas humanas junto a la de uno.

Las personas humanas no constituyen un mero «conjunto» sino una «especie». Por especie entiende Zubiri, como extensamente explica en su libro Sobre la esencia⁸², no una definición conceptiva sino una característica real. Esta característica no consiste en una similitud de ciertos caracteres. Esto constituiría una «clase»: una multiplicidad en la que cada unidad está yuxtapuesta a las demás, que tienen sus mismos caracteres.

Esto se da, por ejemplo, en el mundo químico. Una especie, a diferencia de una clase, se forma por la multiplicación genética, en la que cada generador transmite al engendrado un esquema físicamente determinado. De este modo todos los generados lo están según el mismo esquema. Es lo que constituye un phylum, una unidad filogenética. El conjunto de caracteres propios del esquema, constituye la especie.

⁸¹ La personalidad como modo de ser, en SH, p. 187.

⁸² SE, pp. 250-256.

Cada persona humana existe entre otras personas. Esa existencia no es mera coexistencia, es por así decirlo una co-existencia filética. Esto supone que la persona humana no simplemente es un absoluto relativo sino que los demás en cierto modo forman parte de él. El ser humano no puede ser entendido sin los demás. En opinión de Zubiri «en cada animal personal, precisamente por serlo, reobra lo que son los caracteres filéticos»⁸³.

Las dimensiones estructurales del ser personal son tres: la individual, la social y la histórica. «En rigor son solamente dimensiones interpersonales. Estas dimensiones están determinadas, pues, por la refluencia esquemática de los 'otros' sobre mi realidad»⁸⁴.

No entraremos en ellas pues lo que importa para este trabajo se tratará en el siguiente capítulo.

6. El conocimiento de sí mismo

Después de haber abordado las cuestiones que faltaban por tratar en torno a la persona, pensamos que es de interés recoger lo que Zubiri dice acerca del auto-conocimiento.

Dentro del conocimiento racional como experiencia describe Zubiri un modo de experiencia que concierne a la experimentación de

⁸³ La personalidad como modo de ser, en SH, p. 188.

⁸⁴ HD, p. 62.

mi propia realidad. Es la experiencia de mí mismo⁸⁵. Es un modo de conocerse a sí mismo como persona:

«Ante todo, ¿qué significa aquí experiencia de mí mismo? No se trata ciertamente de la mera aprehensión de mi realidad; eso acontece ya desde la intelección sentiente de carácter cenestésico. Tampoco se trata de una mera afirmación de lo que soy o no soy en realidad, esto es, no se trata de un mero juicio de intelección campal. Decir que lo que realmente soy en el campo de mis violentas reacciones, es tal vez ser un tímido, no es una intelección racional de lo que yo soy como realidad mundanal. Se trata, pues, no de una mera aprehensión de mi realidad ni de un juicio de lo que soy en realidad, sino que se trata de una intelección de lo que es mi realidad como forma de realidad, esto es, se trata de una intelección racional, de un conocimiento»⁸⁶.

Ahora bien, la persona según Zubiri tiene un momento entitativo: la personeidad y otro que se cobra con las acciones: la personalidad.

«Esta forma de realidad tiene los dos momentos de ser un modo de realidad propio en cuanto realidad: es el momento por el que inteliijo **que soy persona**. Pero tiene también un segundo momento que constituye no tanto el momento de realidad sino más bien una modulación, un modo de este modo de realidad: es lo que llamo personalidad, a diferencia del mero ser persona que llamo personeidad»⁸⁷.

⁸⁵ Cfr. IR, pp. 252 y ss.

⁸⁶ IR, pp. 254-255.

⁸⁷ IR, p. 255.

Así por ejemplo, se puede decir que una persona es una buena o mala persona, porque tiene realmente éstas o las otras cualidades que modalizan su personalidad. Para entenderlo así no basta con constatar que ahora ha obrado bien, o que ahora no cede a una tendencia sentida. Hace falta transcender el orden de las acciones y hasta de las tendencias sentidas, para ir al modo según el cual realmente es en el fondo esta persona.

«Esto es algo que necesito averiguar. Como decía San Agustín, quaestio mihi factus sum, me he convertido en cuestión para mí mismo. Para este conocimiento necesito un método, una vía que en la realidad en la que ya estoy me lleve a mi propia y formal realidad profunda en una probación física de mi propia realidad. Se trata de una vía por la cual logro el discernimiento en mí mismo de unas modalidades de realidad a diferencia de otras»⁸⁸.

Esto se logra en la probación física de mi propia realidad, en lo que Zubiri denomina como «una experiencia de mí mismo». Como probación que es, esta experiencia consiste en una inserción de un esbozo (por tanto algo irreal) de posibilidades de lo que soy, en mi propia realidad. La experiencia de mí mismo es un conocimiento de mí mismo.

Dicha experiencia no consiste simplemente en una especie de relato o examen de uno mismo.

«Por necesidad intrínseca, todo examen de sí mismo está orientado e inscrito en un sistema de referencia. Cuando se habla de una confesión de sí mismo, el concepto de confesión no

⁸⁸ IR, pp. 255-256.

es forzosamente unívoco. No es lo mismo lo que por confesión entiende San Agustín, o lo que por confesión entendía Rousseau. Para San Agustín confesarse a sí mismo es conocer, es tener experiencia de lo que soy en mi realidad profunda respecto de un sistema de referencia muy preciso: la referencia a lo que Dios ha realizado en mí y yo en Dios. En cambio en Rousseau, confesión es el conocimiento de lo que soy yo 'naturalmente', el sistema referencial es ahora la naturaleza. Dios y la naturaleza son aquí dos sistemas de referencia entre otros muchos, sin los cuales jamás podría haber confesión alguna»⁸⁹.

Este sistema de referencia conduce a un esbozo de lo que yo soy en el fondo. Por ejemplo, el esbozo de una determinada vocación: ¿tengo o no tengo tal vocación?

«Para ello -afirma Zubiri- necesito probar la inserción de este esbozo (en el ejemplo citado, de esta vocación) en mi propia realidad. En última instancia no hay más que una probación física de esta inserción: tratar de conducirme íntimamente conforme a lo esbozado. Esta inserción puede ser positiva o negativa. La inserción es pues un intento de conformación de mí mismo según el esbozo de posibilidades que he llevado a cabo»⁹⁰.

Esta experiencia de uno mismo la denomina Zubiri Conformación:

«Conformación: he aquí el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a sí mismo es probarse en conformación. No hay un

⁸⁹ IR, p. 256.

⁹⁰ IR, pp. 256-257.

abstracto 'conócete a tí mismo'. Sólo puedo conocerme según tal o cual esbozo de mis propias posibilidades. Sólo el esbozo de lo que yo 'podría ser' insertado en mí como conformación es lo que constituye la forma de conocerme a mí mismo»⁹¹.

En este capítulo se ha hablado de lo que Zubiri considera como lo formalmente personal, es decir, la autopropiedad de la propia realidad. También se ha constatado que aunque cada uno es persona desde el principio de su existencia por la personeidad que le es dada, sin embargo, a lo largo de toda la vida va configurando su propia personalidad. Con esto han quedado contestadas las dos preguntas que se formularon al principio.

Además se ha constatado que la persona como suidad tiene un dinamismo en distintas formas de estar sobre sí: éstas son expresadas por Zubiri con pronombres: el me, el mí y el yo. El yo es el ser de la persona: la actualidad de la persona en el mundo.

Sin embargo, para estudiar en profundidad y hasta sus últimas consecuencias la constitución misma de la persona, es preciso tener en cuenta a los demás. Los demás, porque la persona no se da nunca sólo, forman en cierto modo parte del mismo ser personal. Por ello, es preciso abordar ahora la dimensión de la persona como apertura.

⁹¹ IR, p. 257.

SEGUNDA PARTE:

**«LA PERSONA COMO
APERTURA»**

CAPÍTULO IV:

LA PERSONA Y LOS DEMÁS

CAPÍTULO IV**LA PERSONA Y LOS DEMÁS**

La persona no es una realidad aislada. Es cierto que ninguna realidad del Cosmos lo es. Cada una esta constitutivamente abierta a las demás en respectividad. Pero entre ellas la persona está esencialmente abierta, a sí misma y a las demás cosas y personas.

1. La persona como ser-con

Esta apertura tiene muchos aspectos en la obra de Zubiri. En primer lugar está la apertura que él denomina con la preposición «con».

Podría parecer que el título de este apartado no está tomado de la obra de Zubiri sino de la expresión de Heidegger, que habla del

hombre como «ser-con»¹. En efecto, Zubiri no utiliza más que restringidamente la noción de ser, al menos en su pensamiento maduro. Por ello, hablando zubirianamente habría que decir que el hombre es una «realidad-con». La realidad humana, precisamente por ser una realidad abierta es una realidad acompañada, acompañada por las cosas, por los demás hombres, y en cierto modo por sí mismo, porque el hombre está abierto a sí mismo, a su propia realidad. Sin embargo, Zubiri en sus primeros escritos utiliza la terminología heideggeriana de «ser-con» aplicada al hombre. Sólo después al irse perfilando su pensamiento dejará de utilizarla.

El tema es abordado ya en su primera obra Naturaleza, Historia y Dios al tratar el problema de la existencia del mundo exterior. Frente a quienes consideran que la existencia del mundo exterior es un «hecho», Zubiri mantiene que es mucho más, es la estructura ontológica formal de sujeto humano:

«El ser del sujeto consiste formalmente, en una de sus dimensiones, en estar 'abierto' a las cosas. Entonces, no es que el sujeto exista y 'además' haya cosas, sino que ser sujeto 'consiste' en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple factum, sino la estructura ontológica formal de sujeto humano. En su virtud, podría haber cosas sin hombres, pero no hombres sin cosas, y ello (...) porque sería una especie

¹ Efectivamente Heidegger titula el cap. IV de Ser y Tiempo: «El 'ser en el mundo' como 'ser-con' y 'ser sí mismo'. El 'uno'» y en concreto el parágrafo 26: «El 'ser ahí con' de los otros y el cotidiano 'ser con'». El ser-con es característica del ser-ahí, que es el hombre. Cfr. HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Neomarius Verlag Tübingen, 1949, (1ª ed. 1927), pp. 114-129; trad. esp. por José Gaos: Ser y Tiempo, en FCE, Buenos Aires 1987, 6ª reimp., pp. 129-147.

de contra-ser o contra-existencia humana. La existencia del mundo exterior no es algo que le adviene al hombre desde fuera; al revés: le viene desde sí mismo. (...) lo que el sujeto 'pone' con ésta su 'apertura' es precisamente la apertura y por tanto, la 'exterioridad', por la cual es posible que haya cosas 'externas' al sujeto y 'entren' (sit venia verbo) en él. Esta posición es el ser mismo del hombre. Sin cosas, pues, el hombre no sería nada»².

El hombre, al estar abierto a las cosas descubre, en su estar abierto, que «hay» cosas. Por otra parte, la exterioridad de las cosas pertenece al ser mismo del hombre, aunque de un modo tal que las cosas no forman parte de él. En la apertura ante las cosas, el hombre se encuentra con las cosas y se pone ante ellas.

Utilizando de un modo amplio el término «ser» para definir a la persona, dada la complejidad histórica en torno a la formación del concepto de persona, afirma Zubiri que la compañía de las cosas, el «con», es uno de los caracteres ontológicos de la persona humana:

«Nos basta, de momento, con decir que la persona es el ser del hombre. La persona se encuentra implantada en el ser 'para realizarse'. Esa unidad, radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad del vivir. Y vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos, en cuanto vivientes. **Este 'con' es uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana en cuanto tal**, y, en su virtud, la vida de todo ser humano es, constitutivamente, 'personal'»³.

² En torno al problema de Dios, en NHD, p. 321.

³ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 426.

Y como afirma poco más adelante:

«Existir es existir 'con' -con cosas, con otros, con nosotros mismos-. **Este 'con' pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo.** En la existencia va envuelto todo lo demás en esta peculiar forma del 'con'»⁴.

Esta primera apreciación de que el ser del hombre está modulado por el «con» intrínsecamente, se depura conforme al vocabulario, a medida que el pensamiento de Zubiri se va perfilando. Por eso años más tarde, en su obra Estructura dinámica de la realidad, escrita después de Sobre la esencia, aparece la misma idea. Aunque ha desaparecido ya la expresión «ser-con», permanece la estructura del «con» formando parte esencial de la estructura de la sustantividad humana. Así se afirma, constatando que la apertura humana se manifiesta de un modo evidente en el terreno de la acción:

«El hombre ejecuta los actos de su vida con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. **Este 'con' (con las cosas, con los demás hombres, con-migo mismo) no es un añadido, una relación extrínseca que se añade al hombre en el ejercicio de su vida.** Esto sería absolutamente quimérico. Es algo mucho más radical. **El 'con' es un momento formal de la misma vida, y por tanto de la sustantividad humana en su dinamismo vital.** De la misma manera que la respectividad no es un añadido relacional a cada una de las cosas que están en respectividad, sino que es la estructura interna, intrínseca y formal de cada una de las sustantividades, análogamente **el momento de 'con' es un momento intrínseco y formal a la estructura de la vida, y por tanto del dinamismo humano en**

⁴ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 429.

cuanto tal»⁵.

El «con» es un momento intrínseco y formal de la estructura de la vida humana, porque es la estructura misma de la sustantividad humana la que hace que las cosas se relacionen con él de una determinada manera en su dinamismo vital.

Para analizar este «con» del que habla Zubiri es preciso tener en cuenta la diferencia que él hace entre las «cosas-realidad», es decir, las cosas en cuanto que tienen realidad puramente, a lo que Zubiri llama «nuda realidad», y las «cosas-sentido». Esta diferencia la describe, entre otros, del siguiente modo:

«El hombre cuando percibe, por ejemplo, unas paredes, ciertamente esas paredes tienen, si estamos en una casa, el carácter de una habitación. Pero esto no es lo primero. Realmente en la percepción se tiene la percepción de una realidad en su nuda realidad. Cosa completamente distinta es que, en cualquier momento y por los mecanismos que sean, esta realidad tenga un sentido. Por ejemplo, que sea una 'sala de conferencias', lo cual no tiene nada que ver con la nuda realidad. La nuda realidad de esta sala actúa por sus notas y en ellas no hay ningún carácter de sala. Hay una forma, un peso, hay unos colores, unas vibraciones electromagnéticas, una densidad de materia, etc., y eso es lo que es la nuda realidad. El momento de realidad en cuanto tal no incluye jamás el ser sala. Como el momento de realidad en cuanto tal de un cuchillo no envuelve el cortar, sino envuelve un filo, una cierta densidad, etc. pero no el acto de cortar, por ejemplo, en una

⁵ EDR, p. 225.

mesa de comer. En manera alguna»⁶.

Este 'sentido' que tienen las cosas se puede considerar desde dos vertientes. En primer lugar desde la vertiente que da al hombre para el cual esas cosas adquieren un 'sentido' y, en segundo lugar, desde la vertiente que da a la nuda realidad que pertenece a las cosas mismas.

Tomadas las cosas-sentido desde la vertiente del hombre, las cosas con las que el hombre hace su vida tienen una estructura de 'sentido', por la que cobran un sentido sui generis peculiar, como 'sentido' respecto a la vida. Se convierten en instancias y en recursos:

«En primer lugar son, tienen por lo pronto carácter de instancias. Le urgen, el hombre no puede dejar de ejecutar un acto vital. Y, en segundo lugar, no solamente no puede dejar de ejecutar un acto vital sino que en una u otra forma tiene que ejecutarlo recurriendo a esas cosas y a sí mismo a modo de recursos. Recurso e instancia es la primera estructura formal del sentido en cuanto tal»⁷.

El hombre no puede hacer su vida aislado. Las cosas, que son para él instancias que le urgen a hacerse cargo de la realidad y a tomar decisiones, a la vez son los recursos con los que cuenta para realizar su vida.

Desde esta perspectiva, como ya se ha dicho, ese «con» no

⁶ EDR, pp. 226-227.

⁷ EDR, p. 226.

constituye un apéndice relacional, añadido a la estructura de la vida y del hombre, sino que es un momento intrínseco, formal y constitutivo. La vida es vida con... cosas. Y que las cosas, en tanto que son 'sentido', son algo que es constitutivamente de la vida de quien y para quien tienen 'sentido':

« Aquella base sobre la cual el sentido se constituye como tal sentido para el hombre, es justamente ser un constructo de la nuda realidad con la vida del hombre.

»El sentido es el constructo de la realidad con la vida humana»⁸.

Tomado el «sentido» por la otra vertiente, la que da a la nuda realidad, el sentido no deja al margen a la cosa-realidad. Sin embargo cosa-sentido y cosa-realidad son completamente distintos. En efecto, hay una diferencia radical entre la cosa-realidad y la cosa-sentido porque a la cosa-realidad le tiene completamente sin cuidado ser una cosa sentido. Zubiri pone varios ejemplos:

«Que una oquedad en una montaña sea una caverna y habitación de un hombre, le tiene sin cuidado al fenómeno geológico»⁹.

Pero por otra parte, el 'sentido' no deja al margen la cosa-realidad, porque el 'sentido' está constitutivamente montado sobre las propiedades reales. Considerando el ejemplo de las paredes de una habitación, a ellas les tiene sin cuidado constituir una habitación en la que se está. En cambio, a quienes estén entre ellas no les tiene sin

⁸ EDR, pp. 227-228.

⁹ EDR, p. 228.

cuidado las propiedades reales de estas paredes, sin las cuales no habría habitación. Con otro ejemplo comenta Zubiri

«Si el hombre pretendiese, por lo menos en cosas artificiales, hacer una puerta que fuese de humo... Esto no podría hacerse. Quiere decir que **no todas las cosas poseen la misma capacidad para tener un sentido determinado**. Inclusive será un problema averiguar si toda cosa, por serlo, tiene efectivamente algún sentido. Lo cual significa, que en la nuda realidad, a pesar de ser el sentido completamente independiente y distinto por lo menos de la nuda realidad, sin embargo, puesto un sentido determinado, evidentemente, es la realidad la que tiene ese sentido o no lo tiene»¹⁰.

A esta capacidad de poder tener o no determinados 'sentidos' Zubiri lo denomina condición. Condición es la capacidad que tiene la realidad para estar constituida en 'sentido'. «El sentido se funda constitutivamente en la condición»¹¹. Y la condición en una forma constructa pertenece a las cosas -es de ellas-; son las cosas las que quedan en una condición determinada, cuando el hombre quiere ejecutar determinadas acciones en su vida.

Como afirma en otro lugar:

«Las cosas que nos presenta la inteligencia son de dos tipos. En unos casos, se trata de las cosas que (...) son 'meramente' actualizadas; las cosas inteligidas no hacen sino actualizar lo que ellas son de suyo en sus propiedades reales. Son las cosas en su nuda realidad. Pero hay otro tipo de cosas, tales como un cuchillo, una puerta, una morada cavernaria,

¹⁰ EDR, p. 228.

¹¹ EDR, p. 228.

etc. Son 'cosas' pero de tipo distinto. Porque un trozo de hierro o de madera tienen de suyo, en su nuda realidad, propiedades por las que actúan sobre las demás cosas; mientras que un cuchillo o una puerta no actúan sobre las demás cosas en tanto que cuchillo o puerta, sino tan sólo en tanto que hierro o madera. Y es que tratándose del segundo tipo de cosas, la respectividad no es 'mera' actualización, sino actualización respecto de los actos vitales que el hombre va a ejecutar con ellas. Estas son cosas cuya respectividad es el 'sentido' que tienen para la vida»¹².

Como se aprecia, las cosas en su nuda realidad son lo que Zubiri llama cosa-realidad y el segundo tipo de cosas son las que llama cosas-sentido. El hierro y la madera en su nuda realidad son cosa-realidad; pero en cuanto cuchillo y puerta son cosas-sentido.

Si se atiende no al momento constituyente del 'sentido' (es decir, al hombre) sino a lo constituido como sentido, se observa que no toda realidad tiene la misma capacidad para estar constituida en sentido. En efecto, no se puede hacer una puerta de agua, o un cuchillo de manteca, o morar en una caverna demasiado pequeña. Son ejemplos que utiliza Zubiri. Y como ya se ha dicho en esto consiste la condición:

«'condición' es la capacidad de la realidad para quedar constituida en sentido. Sin el hombre no habría sentido; pero tampoco lo habría sin la condición de la realidad. La cosa-sentido se funda en la cosa-realidad; y este fundamento es

¹² El problema del mal, en SSV, p. 229.

justo la condición»¹³.

Pero no bastan las cosas-sentido como recursos para la acción del hombre. Con las mismas cosas-sentido es posible hacer cosas distintas, acciones distintas. Entre las cosas con las que se encuentra rodeado el hombre para hacer su vida está lo que Zubiri denomina posibilidad. En una habitación existe la posibilidad de reunirse para hablar, la posibilidad de bailar, la posibilidad de estar callados leyendo unos libros, etc.

«Las distintas acciones que se podrían ejecutar con las cosas-sentido que nos rodean en cada situación es, por lo pronto, lo que llamamos posibilidad»¹⁴.

Una de las características de la posibilidad es la pluralidad. La palabra posibilidad ordinariamente se utiliza en plural, porque aunque no hubiera más que una posibilidad en una situación concreta uno podría optar, al menos, por aceptarla o rechazarla.

Por otra parte posibilidades sólo las tienen los hombres, no los animales. Esto se debe a que las posibilidades tienen que ser posibilidades no solamente de hacer tal o cual cosa en tanto que tal, sino de hacer tal o cual cosa en tanto que real. Es decir, no dependen del elenco de respuestas posibles talitativamente hablando, sino que son posibilidades en orden a la realidad.

¹³ El problema del mal, en SSV, p. 231.

¹⁴ EDR, p. 229.

Entonces, se pregunta Zubiri ¿qué son y de qué son esas posibilidades? Aunque **posibilidad** es un término cercano al de **potencia** del que habló Aristóteles, sin embargo no se corresponde con ninguno de los dos sentidos que parece tener el término potencia en Aristóteles. El estagirita utiliza el término potencia, por una parte, entendida como **potencia activa** o capacidad que tiene alguien de actuar sobre otro en tanto que otro y, en otro sentido, entiende la potencia como la índole de una **realidad que está sólo potencialmente contenida en otra realidad**; así la encina está potencialmente en la bellota. Las bellotas son $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \delta\upsilon$. Zubiri resume así la posición de Aristóteles:

«Aristóteles habla del $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \delta\upsilon$ en el ejemplo citado, o de la $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ como potencia activa. Pero en los dos casos Aristóteles contrapone siempre la potencia al acto (...) La potencia en sentido aristotélico está referida al acto como determinación de una potencia en un sentido muy concreto (...) Son potencias de actos (...) **Hay otro sentido de la palabra acto (...) acto en el sentido de acción.** Por ejemplo, un perro que huye o un perro que persigue. Un hombre que pasea o un hombre que echa a correr escapando de algo. Estos actos sí son actos, pero en el sentido de acciones. Hay una diferencia profunda entre un acto y una acción. (...)»

»Con las mismas funciones que entran en juego para echar a correr y escapar de un peligro que amenaza, o de alguien que nos persigue, con esas mismas funciones es posible dar un paseo. (...) Sin embargo son acciones distintas»¹⁵.

Zubiri considera que no es lo mismo el acto que la acción. La acción es un sistema funcional de actos. Por eso el concepto aristotélico de $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ que siempre está referido a un acto, resulta insuficien-

¹⁵ EDR, pp. 230-232.

te para aprehender las posibilidades, porque aquello de que las posibilidades son posibilidades no es de actos sino de acciones.

Las acciones, por otra parte, son propias de la sustantividad entera. Es todo el animal, o el hombre entero el que entra estructural y sistemáticamente en cada una de las acciones. Las acciones mismas son sistemas dinámicos. Lo que entra en juego para las acciones es la propia sustantividad y su situación como recurso para las acciones:

«La idea del recurso es la que constituye formalmente la índole de la posibilidad en cuanto tal: los recursos que la sustantividad encuentra en cada situación. Recursos, en primer lugar, de cosas. Y, en segundo lugar, repito, para las acciones: el sujeto las ejecuta, el hombre las ejecuta desde sí mismo. Esto quiere decir que su propia naturaleza interviene como recurso de unas posibilidades en forma muy determinada. Su naturaleza no es un sistema de datos naturales que posee sino que es algo distinto: es un sistema de dotes con que cuenta»¹⁶.

Por tanto, en las acciones intervienen como recursos las cosas y también las dotes del propio hombre. Las dotes de cada hombre y los recursos que presentan las cosas son lo que constituye el sistema completo de recursos con los que cuenta la persona en su dinamismo.

Resumiendo con palabras de Zubiri algunos de los aspectos vistos hasta ahora:

«La unidad que hay en la vida con las demás cosas, con los demás hombres y con-migo mismo constituye lo que yo he

¹⁶ EDR, p. 233.

llamado el estado constructo de la vida, un constructo según el cual las cosas, los hombres y mi realidad tienen sentido para mi vida. Pero a su vez este sentido no podrían tenerlo si las realidades que las cosas y los demás hombres son no tuviesen capacidad para constituir un sentido, es decir, si no tuviesen condición. Pues bien, en virtud de su nuda realidad, que es el presupuesto de todo cuanto estoy diciendo, la realidad tiene una condición, y en esa condición se funda el sentido, con el cual las cosas ya no son nuda realidad sino son cosas-sentido, y en esas cosas-sentido están ancladas lo que llamamos posibilidades. (...) Si es rigurosamente verdad que los actos requieren potencias, aquí naturalmente las acciones requieren posibilidades que se van forjando en el curso de la vida. Estas posibilidades nos descubren las cosas como instancias para forjar, para elaborar nuestra personalidad y como recursos de los cuales disponemos justamente para hacer nuestra personalidad»¹⁷.

Por tanto, el hombre no se encuentra aislado en el Universo. Sobre todo en su dinamismo se advierte que está de algún modo vertido a las cosas, a los demás hombres y a sí mismo 'con' todo lo cual hace su vida. La palabra 'con' se refiere, a una, a los hombres, a las cosas y a sí mismo; consigo mismo hace el hombre su vida.

Este 'con' con que el hombre hace su vida, se ha dicho, no es un añadido, un apéndice relacional y extrínseco a la vida, es algo que pertenece intrínsecamente a la vida misma y, por tanto, a la sustantividad humana en cuanto dinámica. Es el dinamismo de la posibilitación y de la apropiación, de los que más adelante hablaremos al referirnos en concreto a la versión a los demás.

De todo lo visto, sin embargo, merece la pena resaltar el hecho

¹⁷ EDR, p. 248.

de que las posibilidades las tienen sólo los hombres, no los animales. La razón de ello, se ha dicho, es que las posibilidades consisten no solamente en la posibilidad de hacer alguna cosa en cuanto tal sino en hacer tal o cual cosa en cuanto real. Las posibilidades entran en el orden de la realidad, no se quedan únicamente en el orden talitativo. Por tanto, el 'con', que tan importante se ha manifestado al puntualizar qué es la persona, parece que pertenece no sólo a la estructura de la sustantividad humana en cuanto talidad sino que penetra en lo que la persona es en cuanto realidad.

Con palabras no del todo exactas en el Zubiri maduro, hemos recogido un texto de sus primeros escritos según el cual se afirmaba que el hecho de estar 'con' las cosas forma parte de la estructura ontológica formal del sujeto humano¹⁸. Más adelante afirma que **este 'con' (con las cosas, con los demás hombres, con-migo mismo) no es un añadido, una relación extrínseca que se añade al hombre en el ejercicio de su vida. Es algo mucho más radical. El 'con' es un momento formal de la misma vida y, por tanto, de la sustantividad humana en su dinamismo vital. El momento de 'con' es un momento intrínseco y formal a la estructura de la vida, y por tanto del dinamismo humano en cuanto tal**»¹⁹.

Por tanto, dicho con la terminología madura de Zubiri, habría que decir que el 'con' forma parte de la estructura interna de la sustantividad del hombre, marcando no sólo sus dimensiones talitativas sino también transcendentales. Y la comparación que ha utilizado

¹⁸ Cfr. En torno al problema de Dios, en NHD, p. 321.

¹⁹ Cfr. EDR, p. 225.

Zubiri para clarificar esa estructura es precisamente la de la respectividad. Como la respectividad no es un añadido relacional de cada una de las cosas que están en respectividad, sino que es su estructura interna. Sobre esta comparación habrá que volver más adelante.

2. La persona como realidad-desde

Pero el hombre no sólo hace su vida 'con' las cosas, con los demás y con-sigo mismo, además el hombre ejecuta sus actos desde sí mismo. El 'desde' es un momento estructural formal de la sustantividad del hombre, no sólo en tanto que ejecutor de su vida sino que es algo más hondo: es un momento estructural del 'mí mismo'. Con palabras de Zubiri:

«El hombre no sólo ejecuta sus acciones con las demás cosas, con los demás hombres y consigo mismo, sino que ejecuta sus acciones desde sí mismo. El 'con' es un momento formalmente estructural de la sustantividad como vida. Pero siempre queda en pie el problema de qué es ese 'mí mismo' como algo 'desde' lo cual ejecuto mi vida. Naturalmente el 'desde' no es una relación extrínseca a mí mismo; tampoco es un momento estructural de mi sustantividad como vida. Es algo mucho más hondo, es un momento estructural del 'mí mismo' en cuanto tal»²⁰.

No se trata sólo del modo de realizar la vida, sino de la estructura misma de la sustantividad humana contemplada antes de su actividad. Ahora bien, ¿qué es el 'sí mismo'?

²⁰ EDR, pp. 225-226.

a. El sí mismo

El sí mismo es por lo pronto ser persona. Remitiéndonos a la diferencia que establece Zubiri en la persona entre personeidad y personalidad, así como la estructura del 'con' estaría en la personalidad, que es la realización de la vida, la estructura del 'sí mismo' estaría a nivel de la personeidad, que es la realidad como tal de la persona, la «suidad».

En este horizonte, el sí mismo es la realidad de cada cual como propia; y, por tanto, el sí mismo es un sí mismo en la realidad en cuanto tal. «Pero el sí mismo tiene una estructura más compleja - afirma Zubiri-. Porque no es un sí mismo tan sólo respecto de la realidad en cuanto tal, sino un sí mismo respecto de los demás hombres»²¹.

Si el sí mismo es la más honda estructura humana, la persona, y él sí mismo está relacionado además con los demás hombres, eso parece decir, que los demás, en cierto modo, forman parte estructural de la persona misma. «Ahora bien, en esta dimensión los demás hombres no desempeñan la función de ser algo 'con' que cada cual hace su vida»²².

Hasta ahora se ha hablado de los demás al mismo nivel que las cosas con las que el hombre se encuentra en su vida. Pero los demás son algo más que cosas. Por tanto, hay una dimensión en la que los

²¹ EDR, p. 251.

²² Ibidem.

demás hombres no desempeñan la función de ser algo 'con' lo que cada cual hace su vida. Zubiri expone con claridad que el hombre no se limita a encontrarse con otros hombres como se encuentra con el sol o con las montañas. En efecto.

«Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio 'sí mismo', y por razón de sí mismo, algo que concierne a los demás hombres. Y este 'algo' es un momento estructural de mí mismo. Aquí los demás no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así a radice, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida 'con' los demás hombres. El mí mismo 'desde' el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás»²³.

Aquí está la contestación a la pregunta que nos formulamos al comienzo de nuestra investigación. Inquiríamos si la persona es apertura a los demás y si éstos configuraban en parte la estructura de la persona misma. El problema a resolver es ver **en qué medida en el mí mismo están los demás, o dicho con otras palabras, los demás son yo mismo.**

Según afirma Zubiri, aquí aparece otro aspecto del dinamismo de la personalización, que no es el mero dinamismo de la posibilidad, mejor dicho, que es el dinamismo de la posibilidad en forma diferente:

«Los demás hombres, antes que realidades con las que hago mi vida, son realidades con las que estoy en convivencia. Y sólo en esta convivencia soy mí mismo en forma concreta. El

²³ EDR, p. 251.

mí mismo es un mí mismo en convivencia. Y este 'mi mismo' es aquel 'desde' el cual hago mi vida»²⁴.

Según Zubiri:

«La convivencia no es simplemente una interacción. La interacción sería, en definitiva, algo si no extrínseco por lo menos sí consecutivo a cada uno de los entes que reaccionan entre sí; (...) Evidentemente no es el caso. La convivencia pertenece a la estructura de cada uno de los hombres. Es decir, el hombre convive esencialmente con los demás hombres, esto es, desde sí mismo»²⁵.

No se trata sólo de la importancia que tienen los otros en cuanto que nos relacionamos con ellos. Parece que en la estructura misma de la realidad humana existe una apertura a los demás que comunica con ellos en el plano constitutivo, no sólo operativo. La persona no es una mónada completa, que sólo posteriormente se comunicará con los demás, sino que internamente está modulada de tal modo en una especie de respectividad intrínseca, que no es relación, que comunica con los demás.

Esto tiene una vital importancia. Quiere decir que el hombre, en su estructura más interna lleva, en cierto modo, a los demás dentro de sí. Los demás no sólo son necesarios en el hombre desde un punto de vista diacrónico, es decir, para venir a la vida, como más adelante veremos al hablar de la constitución filética (la constituida por el phylum). Desde un punto de vista estructural, la «suidad» que el

²⁴ EDR, pp. 251-252.

²⁵ EDR, p. 252.

hombre es, no es algo desvinculado de los demás. A radice la realidad humana está internamente modificada por su versión a los demás.

Pero sigamos, de momento, constatando más dimensiones de la apertura de la persona humana.

b. Apertura a la fundamentalidad

La persona como ser-desde la aborda Zubiri también desde otra perspectiva. Es aquella de la religación.

Observando al ser humano y describiendo la situación en la que se encuentra y las estructuras que sustentan esas situaciones, Zubiri contempla que el hombre tiene efectivamente que hacerse entre las cosas y con las cosas, mas no recibe de ellas el impulso para la vida: recibe a lo sumo, estímulos y posibilidades para vivir. Para poder hacerse en la vida necesita apoyarse en algo para existir:

«El hombre no sólo tiene que hacer su ser con las cosas, sino que, para ello, se encuentra apoyado a tergo en algo, de donde le viene la vida»²⁶.

Este apoyo es precisamente lo que hace ser al hombre, pues el hombre por sí mismo no es. El hombre recibe la existencia, la vida, como algo impuesto a él. Por esta razón no le basta con poder y tener

²⁶ ~~En torno al problema de Dios~~, en NHD, p. 427.

que hacerse, como afirma el existencialismo sartreano²⁷.

«El hombre necesita la fuerza de estar haciéndose. Necesita que le hagan hacerse a sí mismo. Su nihilidad ontológica es radical; no sólo no es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que, por sí solo, no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser»²⁸.

Es decir, como afirma Zubiri poco más adelante: «Además de cosas 'hay' también lo que hace que haya»²⁹. Al vínculo ontológico entre el ser humano y lo que le apoya o fundamenta le llama Zubiri religación: «En la religación nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, previamente, nos hace ser»³⁰. En la religación previamente 'venimos de'. Es otro aspecto intrínseco del ser humano, según el cual podemos definir a la persona como ser-desde, pues en palabras de Zubiri:

«en la apertura que es la religación, el hombre está puesto en la existencia, implantado en el ser y puesto en él como viniendo 'desde'»³¹.

²⁷ Cfr. SARTRE, Jean-Paul, El existencialismo es un humanismo, ed. del 80, Buenos Aires, 1988, p. 16. Entre otras cosas afirma «El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por ser nada. Sólo será definible después, y será tal y como se haya hecho. Así pues no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. (...) El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo».

²⁸ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 428.

²⁹ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 428.

³⁰ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 428.

³¹ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 433.

Y decimos que la persona es ser-desde, porque la religación es algo constitutivo del ser humano, no simplemente consecutivo. Y por otra parte,

«La religación no es una dimensión que pertenezca a la naturaleza del hombre, sino a su persona, si se quiere a su naturaleza personalizada»³².

La religación según la explica Zubiri es:

«la inexorable remisión del hombre hacia el todo de la realidad como ultimidad fundamentante. La religación no es el acto de ninguna facultad, sino que es la actitud radical que en todos sus actos personales toma la persona, precisamente por ser persona. El ser subsistente en sí mismo, que es la persona humana, es un absoluto finito. Y el carácter de la actitud como absoluto finito es precisamente la religación³³».

Esta explicación de la religación, que está incoada ya en Naturaleza, Historia y Dios, es desarrollada más ampliamente en su último libro Dios y el hombre, donde Zubiri contaba ya con una explicación de su pensamiento maduro, y donde podía avanzar, sin detenerse excesivamente en hacer aclaraciones colaterales. En esa obra, tras haber explicado en qué consiste la realidad humana, Zubiri resume así su exposición:

«El hombre es una realidad personal cuya vida consiste en autoposeerse en la realización de su propia personalidad, en la configuración de su Yo como actualidad mundanal de su

³² En torno al problema de Dios, en NHD, p. 430.

³³ La personalidad como modo de ser, en SH, p. 151.

realidad relativamente absoluta. Esta vida se realiza por estar la persona, en cuanto persona, religada al poder de lo real como fundamento que le hace ser. La **religación** es una dimensión no de la naturaleza como tal naturaleza, sino de la naturaleza en cuanto personizada»³⁴.

La religación es una apertura estrictamente personal que forma parte de la radicalidad humana. En efecto,

«Esta religación no es una función entre mil otras de la vida humana, sino que es su dimensión radical en la acepción más estricta del vocablo: es la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo un Yo sino su Yo. Así religado al poder de lo real, el hombre en cada uno de sus más modestos actos no sólo va elaborando la figura de su Yo, sino que va elaborándola tomando posición, en una u otra forma, frente a la fundamentalidad que le hace ser»³⁵.

Esta posición es una posición ante el problema de lo real, por eso el problema de Dios no es un problema teórico sino personal. En efecto,

«Si retrotraemos el problema de la personalidad al problema de la persona, nos encontramos con una condición singular. Porque si el hombre como persona está abierto a la realidad en cuanto tal, su personalidad no consistirá en otra cosa sino en dibujar de una manera concreta, dentro de un sistema de posibilidades, su condición misma de personidad; es decir, de algo en virtud de lo cual el hombre se define y se configura en su personalidad como algo en sí mismo, frente al todo de la realidad. Ahora bien, esto es lo que en otra termino-

³⁴ HD, p. 115.

³⁵ HD, p. 115.

logía he llamado la 'ultimidad de lo real', y precisamente esta estructura ya no es estructura de obligación. El hombre está finalmente obligado a sí mismo, pero en su obligación no hace sino realizar una ligadura mucho más honda y radical, aquella que toca lo más radical y hondo de su personalidad, que es precisamente la religación de ultimidad»³⁶.

Como explica Pintor Ramos relacionando el problema de Dios con la persona humana, aunque la cita es larga su claridad merece la transcripción. Dice así Pintor Ramos:

«Precisamente el problema de Dios, o Dios como problema, es algo que está dado inevitablemente en la manera en la que la persona humana es tal persona (...). Esto es así porque la persona humana es una forma de realidad constitutivamente abierta que tiene que hacer su Yo desde la realidad en la que es persona; en una de sus dimensiones, esa realidad se manifiesta como un poder que aparece como el fundamento último, posibilitante e impelente para la vida del hombre. La realidad personal no es sólo una realidad 'de suyo' como cualquiera otra realidad, sino que además es una realidad 'suya', lo cual hace que en este sentido sea una realidad absoluta. Pero la persona no hace su ser desde sí misma, sino desde la realidad que funda ese ser y, en este sentido, es un realidad relativa. En una palabra, la persona humana es una realidad relativamente absoluta y, por ello, religada indisolublemente al poder de lo real. Zubiri reitera una y otra vez que esto es un hecho; como tal hecho, se puede y se debe describir o analizar, pero lo que no se puede es probar la existencia de esa realidad, pues en ella estamos ya siempre. Esa realidad a la que estamos religados en su verdad intrínseca ('verdad real') está dada como algo que, aún constituyéndonos, desborda las cosas reales y las personas concretas en que se hace presente; se muestra -dice Zubiri- como realidad 'en hacia' y ese modo de darse pone en marcha un proceso intelectual que tienen por

³⁶ El hombre, realidad moral, en SH, pp. 432-433.

meta establecer algún término de ese 'hacia'. No existe más realidad que la presente en los contenidos de las cosas reales concretas, pero en esas mismas cosas la realidad es dada como algo transcendental respecto a sus contenidos contingentes»³⁷.

Y como continúa diciendo un poco más adelante, resumiendo lo más esencial del libro Dios y el hombre:

«El desarrollo de esa marcha de la razón permite demostrar que un modo razonable –el más razonable– de dotar con un contenido la dimensión fundamental de toda realidad es entendiéndola como Dios transcendente en las cosas reales. Esta es la 'vía de la religación' que, por tanto, no intenta demostrar la existencia de Dios, sino que algo de lo que sin duda existe debe entenderse como Dios³⁸. Del modo en que Dios se ha manifestado en tanto que poder último de lo real, surgirá que es una Persona concreta 'absolutamente absoluta' y transcendente al contenido de cada cosa real concreta, pero transcendente en la realidad de esas cosas mismas»³⁹.

En este trabajo no nos proponemos profundizar en la religación, pero no hemos querido dejar de hacer una referencia explícita a ella como una de las aperturas del hombre que le constituyen como es.

³⁷ PINTOR RAMOS, Antonio, Dios y el problema de la realidad en Zubiri, en «Cuadernos de pensamiento» 1 (1987) 112.

³⁸ Cfr. HD, p. 230.

³⁹ PINTOR RAMOS, Antonio, Dios y el problema de la realidad en Zubiri, a.c., p. 113.

3. La versión a los demás⁴⁰

La primera cuestión que suscitó nuestra búsqueda, como venimos diciendo, era precisamente el modo como la persona está abierta a los demás y, en concreto, si dicha apertura es parte constitutiva del ser personal.

En primer lugar, Zubiri afirma que los demás hombres con su condición de autodefinición y autoposesión «intervienen constitutivamente en mi vida»⁴¹. Esto responde en parte a nuestra pregunta aunque de momento no se diga ni el cómo ni el por qué.

Zubiri parte, como es su estilo, de una descripción lo más detalladamente posible de los hechos que se presentan a nuestra aprehensión:

«por el mero hecho de hacer cada cual la vida con los demás hombres nos encontramos, en primer lugar, con que mi situación, que ellos me crean es, por lo menos, una co-situación. Una co-situación que, en términos generales podemos llamar de simple convivencia»⁴².

⁴⁰ Apenas existen trabajos sobre cómo Zubiri trata la socialidad. En el primer congreso internacional sobre la Filosofía de Zubiri celebrado en Madrid, en 1993, décimo aniversario de su muerte se presentó un trabajo en este sentido, que aborda el asunto muy someramente. Cfr.: **SUÁREZ MEDINA, Gabriel**, Socialidad de la realidad personal, en «Cuadernos de Filosofía Latinoamericana» 56-57 (1993) 55-69.

⁴¹ El hombre, realidad social, en SH, p. 223.

⁴² El hombre, realidad social, en SH, p. 223.

Y esa convivencia forma parte de la esencia de cada hombre, pues, como ya vimos, los demás, antes que realidades con las que hago mi vida, son realidades con las que estoy en convivencia. Y sólo en esta convivencia soy mí mismo en forma concreta. El hombre por definición no puede ser una realidad aislada. El mí mismo, desde el principio, desde su realidad más íntima, es un mí mismo en convivencia. Su realidad tiene una profunda respectividad que comunica con los demás hombres. La convivencia pertenece a la estructura de cada uno de los hombres. Es decir, el hombre convive esencialmente con los demás hombres, esto es, desde sí mismo⁴³.

Y desde el punto de vista de lo que los demás influyen en la configuración de la propia intimidad Zubiri recoge cuatro conceptos:

«En primer lugar el aspecto de ayuda. En segundo lugar, la actuación bajo la forma de educación, en la que se transmite al nacido, ante todo, el sentido humano de las situaciones en las que está incurso y de las realidades con las que tiene que tratar; un niño sólo puede percibir al otro, al prójimo, porque esas otras realidades están envueltas dentro de lo que es previo a todas ellas, el mundo humano en el que a este niño se le ha enseñado a vivir. En un tercer nivel, nos encontramos con la convivencia social, la cual confiere modos de mentalidad. Y finalmente un cuarto tipo de influencia que es la compañía»⁴⁴.

Por esa co-situación de convivencia, los demás hombres me afectan en una dimensión más radical que las cosas. Zubiri dice de entrada que «la vida de los demás forma parte formal de mi vida. De

⁴³ Cfr. EDR, pp. 251-252.

⁴⁴ La personalidad como modo de ser, en SH, p. 139.

suerte que en mí mismo en cierto modo están ya los demás»⁴⁵.

Ahora bien,

«por mucho que se afirme esta verdad -sigue diciendo-, sin embargo es claro que yo no soy los demás. Mi vida es la mía, y no es la de los demás; mi autoposesión es la mía y, en manera alguna, la autoposesión de los demás»⁴⁶.

La relación constitutiva de cada persona con los demás que, en principio, es simplemente constatada, se acompaña de otra observación: yo no soy los demás. Tan importante como la versión a los demás es la incomunicabilidad personal⁴⁷, lo propio e intransferible de cada individuo humano. Y continúa:

«Esta singular condición de que, por un lado, los demás estén implicados en mí, y de que, por otro lado, yo no sea los demás, plantea dos cuestiones completamente distintas (...) qué son los otros; y en segundo lugar en qué forma los otros afectan a mi vida y la modifican»⁴⁸.

Zubiri analiza estos temas buscando el fundamento de lo que él llama la versión a los demás y al describir la estructura de la convi-

⁴⁵ El hombre, realidad social, en SH, p. 224.

⁴⁶ El hombre, realidad social, en SH, pp. 224-225.

⁴⁷ La incomunicabilidad sigue siendo el tema de estudios recientes: cfr.: CROSBY, John F., The incommunicability of human persons, in «The Thomist» 57 (1993) 403-442.

⁴⁸ El hombre, realidad social, en SH, pp. 224-225.

vencia. Este hecho lo califica con el término vinculación⁴⁹.

De las dos cuestiones planteadas nos centraremos primeramente en cómo afectan los otros mi vida y la modifican, para ver más adelante la estructura de la alteridad, es decir, qué son los otros.

a. El encuentro con los demás

En primer lugar Zubiri constata el hecho de que, antes de que se tenga vivencia de ello, los demás han intervenido en mi vida y están interviniendo en ella: el niño se encuentra con que los demás se han metido en su vida⁵⁰. Primero para trasmitirle la vida misma; luego para conservársela mientras él no podía hacer nada, de ellos ha recibido los primeros conocimientos, el lenguaje, etc.

«El problema de la versión a los demás es, ante todo, un problema de versión real y física, no meramente vivencial ni intencional. (...) Y esto por una constatación»⁵¹.

La versión a los demás está biológicamente fundada; mucho antes de que un hombre se halle positivamente vertido hacia los

⁴⁹ El hombre, realidad social, en SH, pp. 233ss y 244-275.

⁵⁰ Cfr. El hombre, realidad social, en SH, pp. 234.

⁵¹ El hombre, realidad social, en SH, pp. 234.

demás, éstos ya se han incrustado en su vida⁵². El niño se encuentra primariamente vertido a su madre o a quien haga sus veces; de ahí el animal humano va a cobrar nutrición y va a encontrar amparo. Aquí está inscrito el fenómeno radical del encuentro con los demás. Su propia actividad le lleva a buscarlos, pero el encontrarlos depende de que los demás acudan. El encuentro no viene sólo de uno mismo, sino que viene también de los demás.

Por tanto es preciso partir de lo que el niño ha recibido de los demás. Los demás, de una forma y otra se han entreverado y han intervenido en su vida.

El niño necesita ayuda y esta ayuda viene de los demás. La necesidad que el organismo tiene, en cuanto animal, de los demás, es para el sentir intelectual una necesidad de socorro. Por sentir precisamente la necesidad de socorro el hombre está constitutivamente abierto al otro, que en principio son su madre y su padre.

«Al ser el hombre animal de realidades -afirma Zubiri-, precisamente por su dimensión de animal, está abierto a lo que en realidad forma parte de su vida en la que están ya los demás (...) La cuestión está en averiguar lo que de la realidad de los demás está formalmente en la realidad del niño»⁵³.

⁵² Cfr. *ibidem* p. 244. Zubiri sigue diciendo: «En el momento en el que el hombre, muy al comienzo de su vida, se hace cargo de esa realidad por medio de su inteligencia sentiente, se encuentra no con los demás hombres, pero sí con lo humano, que de una manera extrínseca ha venido modulando su vida de múltiples maneras».

⁵³ El hombre realidad social, en SH, pp. 236-237. Al niño le afectan muchas cosas, unas más que otras. Y tiene experiencia de que unas cosas le evitan el disgusto o le dan gusto. Hay unas cosas mediadoras de otras. Esas

Después de nacer el niño va aprendiendo. En opinión de Zubiri aprende a percibir, a moverse y a orientar el impulso vital⁵⁴. Y

«en ninguna de estas tres dimensiones el viviente opera solo. Todo aprendizaje implica la cooperación de los demás: es la educación. Con la cooperación de los demás, el viviente va aprendiendo lo que es la expresión de sus estados internos, y va confirmando la dirección de sus actividades vitales. El resultado del aprendizaje queda incrustado en el viviente. Al principio no tenía más recursos que las estructuras con las que nació y la apelación a la madre; ahora cuenta ya con recursos de orden superior que le ha proporcionado el aprendizaje»⁵⁵.

Se aprecia, por tanto, que el ser humano no está nunca sólo al principio de su vida. Los demás están siempre presentes.

Por otra parte, lo que aprende de los demás se queda incrustado en él. Por lo tanto los demás en cierto modo seguirán siempre presentes en él. Ese modo de quedarse incrustados los demás en él es a través de los hábitos, tanto corporales como psíquicos (saber andar, correr o hablar).

Una forma real y específica de como los demás están en la realidad del niño es configurándola. «Los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos. (...) Los demás están en mí físicamente. (...) y están en mi vida configurando la realidad de mi propia vida y por tanto mi forma de

cosas le van dirigiendo sus pasos.

⁵⁴ Cfr. El decurso vital, en SH, pp. 565-566.

⁵⁵ El decurso vital, en SH, p. 566.

autoposesión (...) Es cuestión de realidad»⁵⁶. «Los demás es lo humano que hay en la vida del niño, y que desborda su realidad propia (...) Es una estructura constitutiva de lo humano, inmanente y trascendente a la vez en mi vida»⁵⁷.

Esto es así hasta que el ser humano se pone en forma, es decir, cuando en el niño se van conformando sus estructuras psicofísicas.

«Conformación que no consiste sólo en adquirir nuevas estructuras que no se tenían -a esta altura de la vida hay mucho de eso- sino en que se reconformen las estructuras ya poseídas en determinada forma; se va constituyendo así el esquema biológico dentro del cual se va inscribiendo la personalidad. No se trata de una conformación meramente psíquica sino también somática. Desde el primer recurso a la madre hasta la construcción de la conducta, nos encontramos con una conformación de las estructuras morfológicas y dinámicas de carácter psicofísico. Donde se ve más claramente este proceso de conformación de estructuras es en la creciente hiperformalización. Llegará un punto en que esta hiperformalización deje en suspenso al animal humano para dar una respuesta adecuada. Entonces el niño tendrá que hacerse cargo de la situación: es cuando la vida se abre a un mundo propiamente tal»⁵⁸.

⁵⁶ El hombre, realidad social, en SH, pp. 238.

⁵⁷ El hombre, realidad social, en SH, pp. 240.

⁵⁸ El decurso vital, en SH, pp. 567-568.

b. Estructura de la alteridad

Nos centraremos ahora en la cuestión de qué son los otros. En lo hasta aquí expuesto no funcionan los otros en tanto que otros; funcionan factores humanos que se insertan en la vida, que la dirigen y modulan. Pero qué sean «otros» es cuestión distinta. Zubiri se pregunta en qué se funda la alteridad:

«La alteridad tiene que inscribirse sobre el fenómeno que acabamos de describir; no es el problema del descubrimiento primario de los hombres, sino un problema montado sobre el descubrimiento primario de lo humano que imprime carácter a mi vida. ¿Quiénes o qué son los hombres de esa humanidad? Ahí es donde especifica y formalmente se inscribe el problema de la alteridad»⁵⁹.

Para Zubiri la forma primaria de lo humano no es el alter como para Husserl. En lo humano extrínsecamente inserto en la vida es donde va planteada, no por dialéctica intelectual, sino por configuración de la propia vida del niño, la alteridad del hombre, a saber, quiénes son los otros. Aquí es donde aparece toda la equivocidad del término «otro».

En primer lugar es esencial la vinculación primaria que el niño establece con su madre o con quien haga sus veces. El niño aprende a realizar ciertos gestos que proceden del estado que en él produjo el gesto percibido de su madre. Esto provoca la respuesta por parte de ella y se va configurando un núcleo de realidades acotadas, que responden con gestos a los gestos realizados por el niño. Las cosas se

⁵⁹ El hombre, realidad social, en SH, p. 241.

van pareciendo entre sí.

«Estas otras cosas no son el alter, no son otras en la plenitud del vocablo. Tan no son otras, que son mi padre, mi madre, otros que son míos: es el mínimun de alteridad. El niño no tiene en este punto el otro del yo, sino el otro del mí»⁶⁰.

Montado sobre estos «otros» que son «míos», en esa mínima alteridad, es como se va complicando la percepción de los otros que son míos. El «mí» se torna en «yo» y, entonces, los demás son otros como yo. Aparece una analogía entre el yo y los otros, pero no directa sino por acotamiento dentro de una estructura anterior.

Al hombre le cuesta llegar a conocer que los demás son otros distintos que yo y con una estructura interna similar a la del yo propio, porque no le es dado desde el principio entrar en la estructura del otro. Sin embargo, cuando lo logra aparece la forma de alteridad radical. Es un modo real y positivo en que cada una de esas sustancias existe referida a la otra. Zubiri, sin embargo, se opone aquí una vez más a considerar esta alteridad como meramente sustancial tal y como la concibió el análisis aristotélico, concepción que se prolongó en la Edad Media.

A ese descubrimiento del otro en cuanto que otro, que es algo más que una vivencia, Zubiri lo denomina la monadización del ego, según la que cada uno es «cada cual»⁶¹. El vocablo de monadización la toma de Leibniz. Pero no se trata como el caso de Leibniz de unas

⁶⁰ El hombre, realidad social, en SH, p. 242.

⁶¹ en otras ocasiones lo denomina la «cadacualidad».

mónadas cada una encerrada en sí misma. Aquí el ser cada cual es compatible con el estar abierto a los demás. Zubiri dice así:

«Leibniz pensó que cada mónada refleja desde su punto de vista el resto de las mónadas, y que el carácter monádico está en la reclusión. Pero yo considero que el carácter monádico es todo lo contrario: la única posibilidad de que los demás existan para mí está en la habitud de alteridad, y lo que en mí hay de mónada es el carácter de alteridad como alteridad, que como tal es un poder posibilitante de mi propia realidad. Cuando acepto o rechazo ese poder, haciendo mi propia vida y autodeterminación, me convierto en otro para los demás»⁶².

En concreto por monadización entiende algo más que la mera pluralidad de egos:

«Es la monadización del ego, y no una mera pluralidad de egos. Es un resultado no meramente vivencial, sino modal de la alteridad numérica de las sustancias humanas. Una alteridad que no se deja a las espaldas y fuera de sí a los demás. Esa alteridad es el modo 'cada cual'. En ella está la versión a los demás en su radical alteridad. Cada cual es cada cual, en lo que no tenemos un mero ego, sino un yo referido a un posible tú»⁶³.

La estructura de la alteridad, por tanto, acoge en su seno la

⁶² El hombre, realidad social, en SH, p. 323. La cita continúa: «y el poder y posibilidad que dimanan de mi vida refluye inexorablemente sobre el cuerpo social, con lo cual éste va cambiando constitutivamente por lo que cada hombre hace. Porque el cuerpo social no tiene sustantividad, sus cambios tienen un carácter especial: todos los hombres de una sociedad constituyen solidariamente un cuerpo social, pero lo constituyen a lo largo de todas las vicisitudes, lo constituyen a lo largo de la historia»

⁶³ El hombre, realidad social, en SH, p. 243.

referencia a los demás. Nunca hay un ego aislado, sino que en cada ego están ya los otros cada uno con sus características peculiares, que le hacen ser un «cada cual», es decir, él y no otro.

El iter a través del cual se descubre al otro en cuanto otro, o mejor dicho, en cuanto que el otro es otro «cada cual», es a la vez la estructura misma de la alteridad:

«Esta es la triple y invariable estructura de la alteridad del alter: no como un ego sino como alter que es mío; el alter como ego; y el alter como otro ego que el ego mío. La realidad propia ha terminado por ser la realidad de cada cual. Esta es la estructura de la monadización como individualidad y como 'cadacualidad'»⁶⁴.

Zubiri termina concluyendo que el problema de la versión a los demás no es un problema primariamente vivencial, como lo presenta Scheler, ni un problema egológico como en el caso de Husserl:

«Es un problema de inteligencia sentiente -afirma-. Si el hombre no fuera más que animal que siente, el hombre tendría una afinidad puramente biótica con otros animales, que intervienen en su vida. Solamente en tanto en cuanto se hace cargo de esta condición, es cuando descubre la realidad de lo humano, extrínseca en mí, que confiere a las cosas un carácter más o menos público a diferencia de lo privado, y determina y modaliza al hombre por pasos sucesivos, como 'otros' que son ingredientes míos, como otros que son como yo, como otros que son otros que yo»⁶⁵.

⁶⁴ El hombre, realidad social, en SH, p. 243.

⁶⁵ El hombre, realidad social, en SH, pp. 243-244.

El animal de realidades abierto a los demás queda monadizado como «cada cual». Por esta condición de animal de realidades, el hombre según la concepción de Zubiri, es una mónada, vertida definitivamente a los demás. En todas las demás estructuras de relación con los demás interviene lo otro en esa triple forma de alteridad que anteriormente ha señalado.

Esta versión a los otros en tanto que otros, que es lo que constituye la alteridad puede discurrir por vías distintas. La primera línea son los otros hombres en tanto que son hombres, es decir, la alteridad meramente plural. A esto Zubiri lo denomina comunidad.

Esa comunidad empieza por ser una comunidad mía. Después aparece una pluralidad en la que queda neutralizado mi propio carácter central: soy un ego como los demás y los demás como yo; se adquiere a una el carácter de individualidad del ego y el carácter de colectividad de los demás. Sólo dentro de esa colectividad es posible una relación interindividual. Aquí aparece también la idea de solidaridad: uno depende del otro. La colectividad puede también organizarse en forma de institución.

Por tanto, pluralidad, colectividad e institución son las tres líneas fundamentales, según Zubiri, en las que puede discurrir la versión a los demás, en tanto que otros⁶⁶.

Existe, además, otra dimensión de cómo afectan a mi realidad los otros. Esta vez la versión a los demás se dirige no a la comunidad con

⁶⁶ Cfr. El hombre, realidad social, en SH, pp. 268-269.

otros individuos, sino a su carácter de persona. Como personas los individuos no se organizan, se compenetran: ya no es mera comunidad, sino comunidad. La comunión se da fundamentalmente en la familia y en la amistad.

La unidad intrínseca de estas dos formas de versión a los demás, la comunidad y la comunión o compenetración es, en opinión de Zubiri, «lo que de una manera integral puede y debe llamarse la sociedad humana»⁶⁷.

4. La vinculación

El nexo que une al hombre con los demás es primariamente una unidad que el hombre no establece. Más bien el hombre se encuentra con que los demás ya han intervenido en su vida y ello por una exigencia natural del niño. Cuando el niño emerge en su primer acto intelectual se encuentra con que esa unidad está ya realizada. Abierto el niño de suyo a una necesidad de amparo, son los otros los que la han cerrado; la unidad del fenómeno es la unidad entre una necesidad y una ayuda. Precisamente porque esta unidad ya está dada, **lo social es principio y no resultado**⁶⁸.

⁶⁷ El hombre, realidad social, en SH, p. 270.

⁶⁸ Cfr. El hombre, realidad social, en SH, pp. 251-253. En el contexto de la acción de los demás en uno aparece un haber vinculado más o menos a determinadas cosas concretas y que se parecen entre sí: son los demás hombres. Como ya se ha dicho, estos demás hombres no comienzan a funcionar dentro de la vida de uno en tanto que otros sino en tanto que míos.

El hombre queda -en el sentido que Zubiri atribuye a la palabra quedar- real y efectivamente ante lo humano como realidad. «Ese quedar ante lo humano en tanto que realidad es lo que temáticamente llamaré **vinculación**. El hombre está vinculado a los demás hombres cosa que no les pasa a las abejas o a las termitas»⁶⁹.

«La realidad del hombre en cuanto realidad queda formal y constitutivamente vinculada por su versión a los demás. La dimensión de realidad es inexorable. El hombre no está vinculado simplemente a lo que los demás hombres le dicen y le hacen, sino que está vinculado a que se lo dicen en realidad y se lo hacen en realidad. Y el hombre con esa realidad tiene que hacer su propia realidad. (...) Y por su propio carácter de realidad queda el hombre indefinidamente abierto a toda otra forma de realidad social»⁷⁰.

Zubiri de sus análisis fenomenológicos concluye que el hombre es vinculable y vinculado. Pero el vínculo efectivo no le está dado por sí mismo sino por los demás. Y este vínculo efectivo en el que el hombre se encuentra, es la unidad primaria entre lo vinculante y el vínculo que lo vincula. Participa de algo añadido, pero que es a su vez una exigencia previa y natural del ser humano; no es otra cosa sino la realización de la plenitud del individuo. Esa es la vinculación. No es unión; es **unidad primaria, física y real**⁷¹.

⁶⁹ El hombre, realidad social, en SH, p. 253. La cita continúa: «que quedan puramente entreveradas en la labor que biológicamente realizan cada una por su cuenta, y de la que resulta la posibilidad de que vivan los demás animales».

⁷⁰ El hombre, realidad social, en SH, pp. 253-254.

⁷¹ Cfr. El hombre, realidad social, en SH, p. 254.

Esa vinculación se refiere ante todo a los demás hombres. También a otras cosas físicas, como la tierra, el país, etc., en cuanto que constituyen su morada. En este momento Zubiri analiza ciertas experiencias relacionadas con la vinculación como son la nostalgia o la añoranza, que suponen un echar de menos, cuando el hombre se siente disminuido⁷².

a. La «habitud» social

Ahora bien, ¿qué tipo de entidad tiene esa vinculación?. Zubiri dialoga con Durkheim, como anteriormente dialogó con Rousseau o Hobbes, con Husserl o Scheler. Mi exposición en principio se limita a presentar con nitidez el pensamiento zubiriano.

Constata que «no todo lo que hay en el individuo es individual, sino que hay en él cosas que le son superiores»⁷³. Pero, ¿en qué consiste la realidad de la dimensión social de los individuos?.

Lo social no es realidad sustancial. Tampoco es imitación de los demás. «Los individuos -afirma Zubiri-, son el sustrato de lo social, pero lo social es pura y simplemente una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad. Mi realidad en tanto que realidad es la que está afectada por los demás hombres en tanto que realidad. Esto es lo que confiere carácter físico y real a la sociedad sin darle el

⁷² Cfr. El hombre, realidad social, en SH, p. 255.

⁷³ El hombre, realidad social, en SH, p. 257.

carácter de substancia»⁷⁴.

Como ya se llamó la atención sobre ello , a lo largo de sus explicaciones Zubiri viene empleando el término «físico» en un sentido muy concreto, como sinónimo de algo «real».

Pues bien, seguimos preguntando por esa vinculación: ¿qué estatuto ontológico o metafísico tiene? Zubiri ha caracterizado la vinculación como un «quedar ante lo humano en tanto que realidad». Pues bien, el modo de quedar lo denomina Zubiri habitud⁷⁵. Habitud o ἕξις, como le llamaban los griegos.

La habitud, como ya dijimos, «designa el modo que tiene una cosa de habérselas con otras»⁷⁶. La habitud se parece en cierto modo a la relación o al respecto pero, como es sabido, Zubiri distingue perfectamente el contenido de los tres términos⁷⁷.

Como se dijo, la habitud es algo propio sólomente de los seres vivos. Es un modo de habérselas con las cosas, y supone también un modo de quedar las cosas frente al viviente. Lo que está frente al viviente «queda» ante él de determinada manera.

Como es sabido para Zubiri hay tres habitudes radicales de los

⁷⁴ El hombre, realidad social, en SH, p. 259

⁷⁵ El hombre, realidad social, en SH, p. 259.

⁷⁶ RR, p. 14.

⁷⁷ Ibidem.

seres vivos: vegetar, sentir e inteligir. No se trata de simples relaciones. Según esas tres habilidades las cosas quedan frente a los seres vivos en carácter formal de alimento, estímulo, realidad.

Pues bien, la vinculación con los demás es también una habilidad. Una habilidad propia sólo de los hombres. Propia de los hombres sólomente porque se trata de un quedar frente a lo humano como realidad. Y sólo a los hombres las cosas o las personas quedan en carácter formal de realidad.

Esta habilidad de la que está hablando Zubiri no se trata simplemente de una manera de comportarse o una costumbre. Eso sería un hábito operativo. Pero hay también hábitos entitativos.

«La habilidad es modo de habérselas con las cosas: es el abstracto del modo de habérselas con las cosas. Y en este sentido las habilidades -lo que un griego llamaría ἔξις, la manera de habérselas con las cosas- no tiene nada que ver con una costumbre. Es ciertamente algo que puede ser engendrado por una costumbre. La repetición de actos puede engendrar una habilidad, un hábito en el sentido de costumbre. Pero hay hábitos que son entitativos, por ejemplo el vicio que puede hacer una puerta, la madera de una puerta, por dejarla a la intemperie. Esto es una habilidad -diría un escolástico, con mucha razón-. Es una ἔξις, diría un griego.

Una habilidad es un modo de ser antecedente o consiguiente al modo de habérselas con las cosas»⁷⁸.

Este ejemplo de una puerta deformada, que ha hecho 'vicio', lo pone en diversas obras; ese vicio conforma no solo el modo de moverse

⁷⁸ EDR, p. 255.

la puerta sino su propia constitución. ¿Qué haría falta para que ese vicio de la puerta fuera un fenómeno social?, se pregunta. Y contesta: Haría falta que la puerta se hiciera cargo de que tiene ese vicio por la acción de otros factores homogéneos a ella y que le afectan en lo que tiene de realidad sustantiva. Y concluye: «Esto es lo que acontece formalmente en la sociedad humana»⁷⁹.

«El nexa formal de la sociedad humana es una habitud, un hábito 'entitativo' de mi realidad en orden a la alteridad en tanto que real»⁸⁰. Es una cualidad entitativa, que cualifica intrínsecamente mi realidad sustantiva. **El hombre está real y físicamente modulado por los demás.**

En otro lugar afirma:

«Y digo que la sociedad es un momento estructural de la sustantividad humana que tiene el carácter de habitud. Consiste esta habitud en estar afectado por los demás; pero no de cualquier manera, sino estando afectado por los otros en tanto que otros. Es decir, incluyendo su carácter de alteridad en la propia afección. Entonces hay una $\epsilon\chi\iota\varsigma$, que es la que específicamente constituye, a mi modo de ver, la socialidad, a saber: estar afectado por lo otros en tanto que otros»⁸¹.

Resumiendo Zubiri concluye: el nexa social «es una unidad cuya realidad es ser un modo, y cuyo carácter modal es ser una hesis,

⁷⁹ El hombre, realidad social, en SH, p. 259.

⁸⁰ El hombre, realidad social, en SH, p. 259.

⁸¹ EDR, pp. 255-256.

una habitud física y real de mi realidad en la alteridad con la realidad de los demás»⁸².

Este es el momento de preguntarse si esta habitud entitativa, que modula la propia sustantividad es justamente aquel momento estructural del sí mismo del que hablaba Zubiri, por el que los demás funcionan como algo que en alguna manera soy yo mismo.

Si desde el punto de vista de la sustantividad la vinculación a los demás es un modo de enfrentarse con ellos, una habitud, ¿cómo se manifiesta esta habitud en función trascendental? Aún no hemos tratado de la función trascendental, pero la pregunta queda ya formulada.

b. El haber humano

Ahora bien, en esta vinculación a los demás se pueden distinguir dos aspectos. Por una parte, esta vinculación a los demás no afecta directamente a los otros hombres en tanto que otros. El niño se encuentra entreverado con los demás, pero son los demás los que se introducen en la vida del niño otorgándole un modo humano de ser y de actuar. Aquello a lo que primariamente está vinculado el hombre (en lo que consiste su hábito social) es algo que recae no sobre los demás hombres sino sobre el haber humano.

¿Qué es ese haber humano? Este haber humano es un modo de

⁸² El hombre, realidad social, en SH, p. 260

vida, una mentalidad y una tradición. El hombre se encuentra con un lenguaje, con instituciones, usos y costumbres. Algo así como lo que Hegel llamaba el espíritu objetivo al que daba realidad sustantiva. Pero ese haber humano no es una 'res' sustantiva. Es más bien poderes y posibilidades⁸³. Tampoco tiene razón propia. Es una inteligencia convertida en puro haber. No es mente sino mentalidad; forma mentis; el espíritu social no piensa ni entiende; es puramente el resultado del haber entendido y el haber pensado. Es el modo de pensar de cada cual pero afectado como modo por los demás.

Además de la mentalidad, que viene a ser un modo de vida, el haber humano también incluye unos contenidos: es la tradición.

En primer lugar, por tanto, el hombre

«queda vinculado al mero haber humano, que es lo primero que el hombre recibe de los demás. En su forma más elevada adopta dos formas, que llamamos mentalidad y tradición. Mentalidad y tradición son la habitud de la alteridad en orden al puro haber humano»⁸⁴.

El fenómeno social, por tanto, es la alteridad en tanto que está modulando entitativamente desde los demás hombres mi propia realidad humana. El contenido del fenómeno social es lo humano que desborda de mí; es el haber humano recibido; hay en mí algo que en cierto modo es extrínseco, porque ha venido de fuera.

⁸³ En este sentido hay un breve trabajo: cfr. NIÑO MESA, Fidedigno de J., Los otros como posibilidades mías, en «Cuadernos de Filosofía Latinoamericana» (1993) 71-86.

⁸⁴ El hombre, realidad social, en SH, p. 260

Pero la habitud, en que consiste la vinculación, no está formada sólo por el haber humano. Tiene otra dimensión que consiste en estar vertido a los demás en tanto que otros.

«Pero el haber humano no es lo único que constituye el contenido de la hésis, hay otro contenido que procede no del haber, sino de los que lo tienen. Es la otra dimensión de la hésis, la cual afecta no a la alteridad del haber, sino a la alteridad del habiente, es decir, de los demás hombres. Es una dimensión congénere a la anterior y consiste en mi modo de estar afectado, **estoy vertido formalmente a los otros en tanto que otros**»⁸⁵.

Es lo que se ha llamado comunidad, como se ha visto al hablar de la estructura de alteridad. La comunidad, decíamos, tiene varias líneas: la pluralidad, la colectividad y la institución. Y, además, la versión a los demás tiene también otra dimensión. Puede dirigirse no a la comunidad con otros individuos, sino a su carácter de personas. Es la comunión. Estudiemos más detenidamente estos dos modos de vivir en sociedad.

c. La comunidad social

«No todo lo que hay en el individuo es individual, sino que hay en él cosas que le son superiores»⁸⁶, ha constatado Zubiri. En primer lugar interesa analizar esa versión a los demás en tanto que

⁸⁵ El hombre, realidad social, en SH, p. 268.

⁸⁶ El hombre, realidad social, en SH, p. 257.

otros, no en tanto que personas. Es una versión a los demás despersonalizada. ¿Qué afirma Zubiri acerca de la despersonalización y en qué consiste este fenómeno?

La convivencia tiene una dimensión que es justamente la convivencia en sociedad. Cuando aborda su estudio Zubiri matiza que esta convivencia en sociedad es algo más que una relación entre individuos; es más, ni tan siquiera es algo que se expresa en términos interindividuales. Sin embargo tampoco es como pretendieron Hegel o Durkheim algo sustantivo:

«La sociedad no es una especie de sustantividad, y menos una especie de sustancia. Todas estas concepciones a lo Hegel y a lo Durkheim en una o en otra forma consideran a la sociedad un poco como una especie de gran sustancia humana de orden, de carácter más o menos colectivo. Ahora bien, esto es completamente falso. Si bien es verdad que la sociedad es irreductible a una mera relación entre individuos, en forma individual o interindividual, no es menos falso pretender hacer de la sociedad algo que tiene sustantividad plena»⁸⁷.

Se pregunta Zubiri en qué consiste ontológicamente la convivencia en sociedad y contesta diciendo que es un momento estructural de los individuos entre sí:

«Como sustantividad, la sociedad no tiene sustantividad plena: es tan sólo un momento de la sustantividad de los de los individuos. Y como la sustantividad de los individuos es una estructura, hay que decir que **la sociedad consiste en un**

⁸⁷ EDR, pp. 254-255.

momento estructural de los individuos entre sí»⁸⁸.

La sociedad no es por tanto una sustancia sino una estructura y no una estructura autónoma, sino un momento estructural de los individuos que los enlaza entre sí.

Se pregunta, entonces, cuál es ese momento estructural de la sustantividad humana que merece ser llamado social. Para Zubiri se trata, como hemos visto, de un hábito entitativo que él denomina habitud, que consiste en un modo de habérselas con las cosas; en el caso de lo social es un modo de habérselas con los demás:

«Una habitud es un modo de ser antecedente o consiguiente al modo de habérselas con las cosas. Y digo que **la sociedad es un momento estructural de la sustantividad humana que tiene el carácter de habitud**. Consiste esta habitud en estar afectado por los demás; pero no de cualquier manera, sino estando afectado por los otros en tanto que otros. Es decir, incluyendo su carácter de alteridad en la propia afectación»⁸⁹.

Este estar afectado por los demás tiene un carácter activo y pasivo, es decir, yo estoy afectado por los demás y yo afecto a los demás.

Por otra parte es de interés considerar lo que entiende Zubiri por ese estar afectado por los otros, pero en tanto que otros. No dice estar afectado por los otros en cuanto personas. No, aquí se trata de

⁸⁸ EDR, p. 255.

⁸⁹ EDR, pp. 255-256.

los otros considerados como otros. A este fenómeno, que le parece esencial para llegar a saber lo que es la sociedad, le llama desperso-
nalización.

«El dinamismo de la personalización envuelve paradójica-
mente el dinamismo de la despersonalización. (...) La sociali-
dad es cuanto tal envuelve a los otros precisamente en tanto
que otros, es decir, en forma despersonalizada»⁹⁰.

Como afirma en otro lugar hablando de la peculiar unidad que
se da entre los hombres:

«La posible unidad de los hombres tiene un carácter
completamente distinto al de una integración. Los hombres
pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece
solamente a los hombres, a saber, de un modo 'im-personal'.
Las demás realidades no son impersonales, sino 'a-personales'.
Sólo las personas pueden ser impersonales. Y, por esto,
mientras la unidad de las demás cosas, por ser apersonales, es
integración, la unidad de los hombres es primeramente 'socie-
dad': es la unidad con los otros hombres impersonalmente
tomados; esto es, tomados en tanto que meros otros»⁹¹.

Esa habitud en que consiste la socialidad es, según Zubiri, la
sede de un poder:

«Efectivamente, como momento estructural y habitudina-
rio de mi propia sustantividad la socialidad ejerce un tipo de
influencia sobre mí que es justamente un poder. De esa manera
se constituye el poder de eso que llamamos nosotros, desde el

⁹⁰ EDR, p. 256.

⁹¹ IS, pp. 213-214.

punto de vista talitativo»⁹².

Ese poder que la influencia de los demás ejerce sobre mi sustantividad es el poder del nosotros. Ahora bien, ¿cómo modifica esa característica talitativa la realidad a nivel transcendental? Esa pregunta que ya la hemos formulado anteriormente, al considerar la habitud sin más, es contestada explícitamente por Zubiri al considerar el fenómeno de la despersonalización. Dice así:

«Ahora bien, en función transcendental esto significa que se constituye talitativamente una comunidad. ¿Una comunidad en qué? En la realidad. Es decir, en definitiva en función transcendental nos encontramos aquí con que la realidad se ha hecho algo en común. La realidad, en tanto que es común, es justamente el aspecto transcendental de la realidad qua tale en cuanto constituida en socialidad»⁹³.

En cuanto que esa realidad es común, es por así decir compartida por todos los individuos. Es una especie de realidad pública:

«La publicidad es el carácter del encuentro que tiene cada uno de los individuos con una realidad, que es realidad común»⁹⁴.

La sociedad es la estructura de la realidad en común. Y en opinión de Zubiri ahí es donde culmina la diferencia entre la pura especie animal y la convivencia humana, porque en la sociedad humana

⁹² EDR, p. 256.

⁹³ EDR, p. 257.

⁹⁴ EDR, p. 257.

la realidad no es especificada en forma genética y filética solamente sino que la realidad en cuanto tal es hecha común. Por eso la colectividad humana no se parece a la unidad de la especie.

La comunización se hace gracias al dinamismo de la despersonalización:

«Esto es así porque en la persona la realidad funciona en tanto que suya. Pero aquí se trata de una realidad justamente en tanto que comunizada. Y por eso no hay más dinamismo posible para hacer que la realidad sea realidad en común que la despersonalización.

»En este sentido la sociedad es la estructura de la realidad en común»⁹⁵.

Los otros en tanto que otros comparten una realidad común, gracias a lo cual los hombres se organizan socialmente.

d. Comunión de personas

Ahora bien, este no es el único modo de compartir la realidad entre los hombres. Otra cosa ocurre cuando se comparte la realidad en intimidad.

En efecto, la sociedad humana, según hemos visto, para Zubiri resulta de la integración de dos formas de versión a los demás. Además de la comunidad, que es la versión a los demás en tanto que otros, existe otra versión que se da hacia los demás, pero no en tanto

⁹⁵ EDR, p. 257.

que otros, sino en tanto que personas. Esa otra dimensión la llama comunidad y da lugar a la comunidad de personas.

Después de hablar de lo que consiste la versión a los otros despersonalizada, afirma:

«Pero además al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la 'comunidad personal' con las otras personas en tanto que personas»⁹⁶.

¿Qué tipo de unidad se crea cuando las personas se tratan en cuanto personas?, ¿en qué se basa ontológicamente esa comunidad? ¿Se trata de otra hábitud diferente a la que tiene en cuanto realidad social? ¿Es esa otra hábitud sede de otro tipo de poder, de otro tipo de influencia sobre uno? ¿Qué tipo de realidad se comparte?

Zubiri responde en parte a estas cuestiones en lugares dispersos de sus distintas obras. No ha hecho un tratamiento ordenado y sistemático en lo que se refiere a la comunidad de personas. Fundamentalmente describe y constata:

«Como personas los individuos no se organizan, se compenetran: ya no es mera comunidad sino comunidad»⁹⁷.

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente la compenetración?

⁹⁶ IS, p. 214.

⁹⁷ El hombre, realidad social, en SH, p. 269

Zubiri sigue constatando:

«Lo que constituye la dimensión lineal formal, donde se inscribe todo el problema, no es en la adición numérica ni en la organización, es la mayor o menor distanciación. La colectividad desconoce las distancias. Las personas empiezan por ser nuestros próximos, nuestros prójimos. Y sin que coincidan formal ni materialmente la distancia y la compenetración, sin embargo, la compenetración se constituye en la línea de la distancia»⁹⁸.

La compenetración se constituye en la línea de la distancia, fundamentalmente de la proximidad. Como se ha visto en la persona la realidad funciona en tanto que suya. Por tanto la compenetración de la comunión de personas ha de entreverar la misma realidad o al menos una realidad común solo a las personas que participan en dicha comunión. Zubiri no lo dice. La opinión de Buber, por ejemplo, es que se comparte una realidad común a los dos, que él denomina en 'entre':

«Un ser busca a otro, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos, pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera (...) la denomina la esfera del entre. Constituye una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes»⁹⁹.

Como ejemplos donde se da la compenetración Buber aporta varios:

⁹⁸ El hombre, realidad social, en SH, pp. 269-270.

⁹⁹ BUBER, Martin, ¿Qué es el hombre?, FCE, México 1949; primera edición en hebreo 1942, p. 147.

«Una conversación de verdad (.. que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y provoca en él una respuesta imprevista), una verdadera lección (es decir, que no se repite maquinalmente, para cumplir, ni es tampoco una lección cuyo resultado fuera conocido de antemano por el profesor, sino una lección que se desarrolla con sorpresas por ambas partes), un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación»¹⁰⁰.

En todos esos casos se comparte una realidad común sólo a las personas que están en comunión:

«En todos esos casos, **lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes** ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, **sino**, en el sentido más preciso, **'entre' los dos**, como si dijéramos, **en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso**. (...) Cuando yo y otros 'nos pasamos el uno al otro' (...) queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, u este resto es lo esencial»¹⁰¹.

La compenetración en una misma realidad, o al menos en una realidad común sólo a dos o a pocos más, sería el fundamento de todas las experiencias que resaltan los pensadores personalistas, hablando del Yo-Tú, según las cuales se advierte que determinada o determinadas personas -ellas y no otras-, han penetrado tan profundamente en la intimidad propia, que ya uno no sería él mismo sin esa impronta que

¹⁰⁰ BUBER, Martin, ¿Qué es el hombre?, o.c., p. 148.

¹⁰¹ BUBER, Martin, ¿Qué es el hombre?, o.c., p. 148.

el otro ha dejado en él¹⁰².

Estos autores convienen en afirmar que lo que así se describe no son sólo vivencias, sino que se trata de algo con un hondo fundamento ontológico. En palabras de Buber nuevamente:

«Lo que ocurre en esos casos no está al alcance de los conceptos psicológicos porque se trata de algo óntico. (...) En una gran nutrida escala que va desde sucesos menores, que ofrecen una presencia fugaz... hasta el patetismo de la tragedia pura... **La situación dialógica es accesible sólo ontológicamente.** Pero no arrancando de la óntica de la existencia personal ni tampoco de las dos existencias personales, sino de aquello que, trascendiendo a ambas, se cierne 'entre' las dos. En los momentos más poderosos de la dialógica, en los que, en verdad, la sima llama a la sima', se pone en evidencia que **no es lo individual ni lo social sino algo diferente lo que traza el círculo en torno al acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más**

¹⁰² Algunos lo describen con las palabras de tener un solo ser. Véase por ejemplo Gabriel Marcel: «'Avec moi': démons cuenta del valor metafísico de esta expresión, que ha sido rara vez reconocida por los filósofos, y que no corresponde ni a una relación de inherencia ni de immanencia, ni a una relación de exterioridad. Será la esencia -me veo obligado a usar aquí la palabra latina-, de un 'co-esse' auténtico, es decir, de una intimidad real que se preste al análisis de una reflexión crítica» MARCEL, G., Position et approches concrètes du Mystère ontologique, ed. L. Vrin, París 1949, p. 82. Existe trad. española de José Luis Cañas, ed. Encuentro, Madrid 1987. O como describe en otro lugar las relaciones con otros que ya no se borran de la propia intimidad: «Pero la experiencia honradamente interrogada nos obliga a constatar el hecho paradójico de que cuanto más sepa preservar esta intimidad conmigo mismo, más capaz soy de tomar realmente contacto con mi prójimo, no con un otro despersonalizado del que temo la censura o las bromas, sino con tal ser determinado, que he encontrado en una hora precisa de mi vida, y que ha entrado en mi para no salir más, incluso aunque no le vuelva a ver, en el universo personal que es como ni envoltura viviente, mi biosfera espiritual y que puede ser llevaré en mi muerte» MARCEL, G., Homo viator, ed. Montaigne, París 1945, p. 181.

acá de lo objetivo, en el 'filo agudo' en el que el Yo y el Tú se encuentran se halla el ámbito del *entre*»¹⁰³.

Esto es así de tal forma que existen personas concretas a las que uno lleva dentro, viven en la intimidad y se les tiene constantemente o al menos muy frecuentemente presentes. Aquí tiene su raíz el comienzo del enamoramiento, que es un sentimiento que puede surgir espontáneo pero que sólo se hace profundo con el consentimiento y con el vivir de hecho para esa persona.

Pero la compenetración tiene un abanico de relaciones alrededor de la sponsalidad y de la conyugalidad que van desde la paternidad, la filiación y llegan hasta determinadas formas de amistad. El vivir para esas personas es lo que da sentido a la vida y si hubiera una persona que careciera de todas esas relaciones personales se podría decir que su vida no tiene sentido.

Buber, como es característico de los personalistas, describe perfectamente lo que es el 'encuentro' entre personas, que es principio de la compenetración¹⁰⁴, y las características de esa

¹⁰³ BUBER, Martin, ¿Qué es el hombre?, o.c., p. 149.

¹⁰⁴ «El momento del encuentro no es una 'vivencia' que se excita en el alma receptiva y se redondea felizmente. En el encuentro algo le ocurre al ser humano. A veces es como un soplo, a veces como un combate de boxeo, no importa: ocurre. El ser humano que surge del acto esencial de la realización pura tienen en su ser un plus, un acontecimiento del que antes no tenía noticia, y cuyo origen no sabría designar correctamente. (...) La realidad es que recibimos lo que antes no teníamos, y que lo recibimos de tal modo que sabemos que ello nos ha sido dado. (...)»

»Del mismo modo que ninguna prescripción puede conducirnos al encuentro, del mismo modo que ninguna prescripción nos saca fuera del encuentro. Así como para ir-al-encuentro sólo se necesita la aceptación de la presencia, así

reciprocidad en dar y aceptar. De ahí se deriva que la vida de una persona sin compenetración con alguien carece de sentido. En palabras de Buber:

«El ser humano recibe, y no recibe un 'contenido', sino una presencia, una presencia como fuerza. Esta presencia y esta fuerza encierran tres realidades inseparablemente, y ello sin embargo de tal modo que podríamos considerarlas como separadas en tres. **En primer lugar, la total plenitud de la reciprocidad real, del ser aceptado, del estar compenetrado.** Sin que pueda precisarse de algún modo cómo se ha producido aquello con lo que uno se ha compenetrado, y sin que el estar compenetrado le facilite a uno de algún modo la vida: hace la vida más difícil, pero la hace más cargada de sentido. **En segundo lugar, la inexplicable confirmación del sentido.** Ese sentido queda autenticado. Nada, nada en absoluto puede ya ser sin sentido. La pregunta por el sentido de la vida ya no está allí. Pero, si estuviera, no se podría quizá responder. No sabes mostrar el sentido, no sabes determinarlo; no tienes ninguna fórmula, no tienes imagen alguna de él. Y sin embargo es para tí más cierto que las sensaciones de tus sentidos. Este sentido revelado y oculto, ¿qué pretende al menos de nosotros, qué solicita de nosotros? No quiere ser explicado -nosotros no podemos tal cosa-, sólo quiere ser actualizado por nosotros. **En tercer lugar, este sentido** no es el sentido de 'otra vida', sino el **de nuestra vida**, no el sentido de un 'allende', sino el de éste nuestro mundo, y quiere ser confirmado por nosotros en esta vida, en este mundo (...) Su garantía no quiere ser encerrada en mí, sino a través de mí ser manifestada al mundo (...) cada cual puede acreditar el sentido recibido sólo con la singularidad de su ser y en la singularidad de su vida»¹⁰⁵.

también en un nuevo sentido para salir-del-encuentro. Así como se accede al encuentro con el simple Tú en los labios, así se le abandona con el Tú en los labios para ir al mundo». BUBER, Martin, *Yo y tú*, trad. Carlos Díaz, Caparrós editores, Madrid 1993, Tít. or.: *Ich und Du* 1923, epílogo 1957, pp. 101-102.

¹⁰⁵ BUBER, Martin, *Yo y tú*, o.c., pp. 101-102.

Esas relaciones humanas no son simplemente relaciones, sino que cuentan en el hombre con una habitud intrínseca que las hace posibles, como se veía anteriormente al hablar de la comunidad, sólo que es en el ámbito personal donde adquieren su más pleno significado:

«Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio 'sí mismo', y por razón de sí mismo, algo que concierne a los demás hombres. Y este 'algo' es un momento estructural de mí mismo. Aquí **los demás** no funcionan como algo con que hago mi vida, sino **como algo que en alguna medida soy yo mismo**. Y sólo porque esto es así a radice, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida 'con' los demás hombres. El mí mismo 'desde' el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás»¹⁰⁶.

Entre estas relaciones están fundamentalmente las relaciones familiares:

«Ahí si que está en su lugar la familia como ámbito de proximidad de personas compenetradas, sobre el cual se va inscribiendo a lo largo del tiempo, de un modo positivo y negativo, la impresión de la realidad de las personas»¹⁰⁷.

Siendo el objetivo de este trabajo el profundizar en el tipo de apertura que se da en el nivel personal, parece que entre personas cobra una especial importancia el ámbito familiar. Entonces habría que detenerse a analizar las relaciones peculiares entre varón y mujer, que son las que dan inicio a la compenetración familiar. Zubiri no

¹⁰⁶ EDR, p. 251.

¹⁰⁷ El hombre, realidad social, en SH, p. 270.

profundiza en ello. Únicamente añade que «la unión de las personas, como compenetración de personas no se realiza sólo en el amor sexual. Puede adoptar formas como la amistad¹⁰⁸».

También entre varón y mujer hay diferentes tipos de relación familiar o de amistad. Entre ambos se da una relación fundamental que tiene siempre la misma estructura y que podríamos denominar la relación sponsal. Esta relación básica se especifica en multitud de relaciones. No es lo mismo el amor conyugal, que el maternal o paternal, que la filiación, la fraternidad o la amistad, y todos estos ámbitos están modulados por la feminidad o la masculinidad. Todos están unidos por una relación básica que se establece entre varón y mujer que hemos llamado sponsalidad. Y no cabe duda de que ahí se establecen los primeros y los más profundos y duraderos lazos que vinculan a los hombres.

Zubiri no abunda en el tema. Únicamente constata que la compenetración puede tener una forma positiva o negativa:

«Puede llegar a la culminación en que las personas se compenetren en forma positiva o negativa, que por muy negativa que sea, lo es de compenetración; se compenetran aún en el caso en que dos personas dicen: 'nosotros no tenemos nada que ver entre nosotros', pues ya en el nosotros está la implicación. El no tener nada que ver entre sí es el modo deficiente de la distanciación, que no es la mera ausencia de las demás personas, sino el modo aversivo a diferencia de la compenetración atractiva, que es el modo positivo de interpenetración personal, cosa muy distinta de una organización en colectividad. De la misma manera que la escisión entre los

¹⁰⁸ El hombre, realidad social, en SH, p. 270.

individuos se da dentro de la colectividad, **la escisión entre el yo y el tú se da en la línea del nosotros**; de un nosotros entendido como una distanciación monádica, porque como mera diferenciación monádica cada cual es cada cual»¹⁰⁹.

Por tanto, queda someramente apuntado el modo en el que se realiza la compenetración, que se estructura en la línea del nosotros, el yo y el tú.

Parece necesario precisar más la diferencia que existe entre esos dos tipos de forma de convivencia que dan lugar a la sociedad humana: la comunidad y la comunión o compenetración, que como se apunta no se dan separadas¹¹⁰, aunque sí se distinguen, y que son dos formas de apertura del yo a los otros. La primera la caracteriza Zubiri como el reino de lo impersonal. La comunión es el reino de lo personal. Habría que precisar en qué se distinguen las hábitos que las fundamentan y los distintos poderes de los que son sedes esas hábitos.

La convivencia, en el caso de la comunión, se dirige a los demás hombres en cuanto personas. En este caso «las personas se hallan en una habitud distinta»¹¹¹ -afirma Zubiri-, aunque no precisa su naturaleza:

«Se compenetran o no se compenetran, son sus prójimos o no lo son. Por emplear una palabra de la misma raíz, llamaba

¹⁰⁹ El hombre, realidad social, en SH, p. 270.

¹¹⁰ Cfr. El hombre, realidad social, en SH, p. 274

¹¹¹ El hombre, realidad social, en SH, p. 273.

a esta dimensión comunidad. En la comunidad de personas no se trata simplemente de que haya muchos hombres en forma de colectividad; es decir, no se trata de que sean meros «cada cual», sino de un nosotros, tú y yo. En el tú y en el yo no se expresa únicamente lo que hay en la colectividad, a saber, otros como yo, sino otros que yo, la opacidad radical de cada uno respecto a los demás»¹¹².

Respecto a si la habitud que posibilita la comunidad de personas es sede de algún poder diferente a la socialidad, Zubiri habla del poder de la compañía y de la fuerza de la irradiación como concreción de la ejemplaridad:

«El hombre, por lo que respecta a la línea de la comunidad, tiene que encontrarse con una forma distinta de poder. Es el poder de las demás personas con quienes convive. A ese poder le llamaré genéricamente compañía. La compañía no es un mero estado vivencial; tampoco es una función meramente física de la realidad de mi persona en tanto que participante de la vida personal de otro. En cierto modo la fuerza de la compañía es la irradiación. Es uno de los casos en los cuales una cierta causalidad ejemplar cobra carácter físico. Era necesario apuntar a la dimensión del poder, para haber podido comprender en qué puede consistir el carácter físico de la mera ejemplaridad. Los antiguos decían que las palabras indican y los ejemplos arrastran. La ejemplaridad no consiste en que hay un modelo, un paradigma; la ejemplaridad tiene un poder positivo de irradiación, en lo que consiste el carácter poderoso de la ejemplaridad»¹¹³.

La comunidad cubre alguna de las necesidades radicales del hombre. Como se veía al principio, Zubiri señalaba al menos cuatro:

¹¹² El hombre, realidad social, en SH, pp. 273-274.

¹¹³ El hombre, realidad social, en SH, p. 322.

ayuda, educación, convivencia social y compañía¹¹⁴. Pues bien, la comunión comporta fundamentalmente ayuda y compañía.

La relación entre las personas tiene otras leyes diversas de la relación con las cosas, y cuanto más personales sean las relaciones -es decir, cuando el otro es tratado como esa persona única e insustituible-, más se distancia del modo de tratar a las cosas. En este sentido habría que analizar el significado del dar-aceptar, de la entrega-acogida, en las relaciones de comunión personal. Cuando una persona se da a otra le da algo más que una cosa que se pueda medir o valorar. En la comunión se entregan y se aceptan las personas. Y en ese sentido el dar y el aceptar tienen la misma categoría. Así se expresa, por ejemplo, Juan Pablo II al hablar de la hermenéutica del don de la persona:

«el donar y el aceptar el don se compenetran, de tal manera que el mismo donar se convierte en aceptar, y el aceptar se transforma en donar»¹¹⁵

La comunión es siempre acción y reacción, llamada y respuesta al mismo tiempo. Es desinteresada en sí misma, es decir no tiene más objetivo que la otra persona en cuanto que es ella misma. Por eso se acepta como un fin en sí, amándola y estimándola considerando que vale la pena dar la vida por ella. La comunión consiste precisamente en confirmarse y afirmarse mutuamente en la existencia como personas.

¹¹⁴ Cfr. La personalidad como modo de ser, en SH, p. 139.

¹¹⁵ Audiencia General del 6.II.80, n. 4, recogida en Documentos Palabra, DP-34.

Confirmar a alguien en su ser personal significa aceptarlo en su libre individualidad e igualmente en su entrega, a través de la cual cada uno alcanza la realización de sí mismo, sin perseguirla directamente. Si una persona confirma a otro en su existencia como persona, entonces se encuentra en condiciones de aceptar la libre entrega del otro, y entonces se da una entrega recíproca y también una recíproca aceptación del don de la persona que el otro hace de sí mismo. Por eso ha de ser mutua también la disposición de recibir. Así la receptividad, junto a la entrega, aparece como otro elemento constitutivo de la comunión, que tiene efectos positivos en las dos direcciones. Pues al recibir se enriquece uno, se fortalece y hace feliz al otro, ya que el aceptar al otro es uno de los mayores dones que se le puede hacer a una persona. Por eso el acoger también es una actitud activa, que está en función de la profundización de la actividad del otro. En efecto, sólo se puede entender la aceptación reconociendo en ella una manera especial de actividad, de expresión y de creatividad.

En este sentido y describiendo las relaciones entre el primer varón y la primera mujer en el paraíso describe Juan Pablo II:

«Al varón se le ha asignado, 'desde el principio' la función de quien sobre todo recibe el don. La mujer está confiada 'desde el principio' a sus ojos, a su conciencia, a su sensibilidad, a su 'corazón'; él, en cambio, debe asegurar, en cierto modo, el proceso mismo del intercambio del don, la recíproca compenetración del dar y recibir en don, la cual, precisamente a través de su reciprocidad, crea una auténtica comunión de personas»¹¹⁶.

¹¹⁶ Ibidem, n. 6.

El intercambio recíproco en el que consiste la comunión de personas, dentro de la relación conyugal, es descrito con las siguientes palabras:

«Si la mujer es aquella que ha sido 'dada' al varón, éste, por su parte, al recibirla como don en la plena realidad de su persona y feminidad, por eso mismo la enriquece, y al mismo tiempo también él mismo se enriquece no sólo mediante ella, que le dona su propia persona y feminidad, sino también mediante la donación de sí mismo. La donación por parte del varón, en respuesta a la de la mujer, es un enriquecimiento para él mismo; en efecto, así se manifiesta como la esencia específica de su masculinidad que, a través de la realidad del cuerpo y del sexo, alcanza la íntima profundidad de la 'posesión de sí', gracias a la cual es capaz tanto de darse a sí mismo como de recibir el don del otro. El varón, pues, no sólo acepta el don, sino que a la vez es acogido como don por la mujer, en la revelación de la interior esencia espiritual de su masculinidad, juntamente con toda la verdad de su cuerpo y de su sexo. Al ser aceptado así, se enriquece por esta aceptación y acogida del don de la propia masculinidad. A continuación, esta aceptación, en la que el varón se encuentra a sí mismo a través del 'don sincero de sí', se convierte para él en fuente de un nuevo y más profundo enriquecimiento de la mujer con él. **El intercambio es recíproco**, y en él se revelan y crecen los efectos mutuos del 'don sincero' y del 'encuentro de sí»¹¹⁷.

Es cierto que ese darse y ser aceptado forma parte de unas relaciones que son difíciles de expresar. Son quizá los poetas los que han descubierto la esencia y la dificultad de esa donación, de las que son expresión los regalos. Así, por ejemplo, se expresa Pedro Salinas:

¹¹⁷ Ibidem.

¿Regalo, don, entrega?
Símbolo puro, signo
de que me quiero dar.
¡Que dolor separarme
de aquello que te entrego
y que te pertenece
sin más destino ya
que ser tuyo, de ti
mientras que yo me quedo
en la otra orilla, sólo,
todavía tan mío!
¡Cómo quisiera ser
eso que te doy
y no quien te lo da!¹¹⁸.

Una de las consecuencias que tienen las relaciones entre personas es que encierran una causalidad diversa a las de las cuatro causas naturales de las que hablaba Aristóteles. ¿Qué tipo de causalidad tiene, por ejemplo, un consejo, o un acto de complacencia en un ser querido? Zubiri lo plantea con claridad:

«Aristóteles ha entendido por causa aquello que produce una entidad distinta. Cuando quiere explicar la causalidad de la causa introduce la distinción ya clásica de las cuatro causas: eficiente, final, material y formal. Ahora bien si consideramos desde este punto de vista por ejemplo el consejo que una persona da a otra, no se ve con claridad en cual de los cuatro tipos de causa entra este hecho. Nos parece claro que un

¹¹⁸ SALINAS, Pedro, La voz a ti debida, en Poesía, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 42.

empujón, siendo todo lo modesto que se quiera, cae dentro de la causalidad eficiente. En cambio si tratamos de aplicar la idea de las cuatro causas a un acto de complacencia con un amigo nos asaltan graves dudas sobre el tipo de posible causalidad de la complacencia. Esto nos advierte ya que la célebre teoría aristotélica de la causalidad está rigurosamente plasmada de las realidades 'naturales'. La teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la causalidad natural. A mi modo de ver junto a ella ha de introducirse temáticamente con todo rigor una teoría de la causalidad personal. (...) La causalidad personal es de tipo muy diferente a la causalidad natural. Con lo cual los dos tipos de causalidad no son unívocos sino a lo sumo análogos. En su virtud hay que introducir la teoría de la causalidad tanto natural como personal, dentro de una concepción más amplia, la funcionalidad de lo real en tanto que real»¹¹⁹.

Por otra parte, la compenetración a la que llegan las personas en comunión es un modo de conocimiento, afirma Zubiri en otro lugar. La compenetración es un modo de experiencia. Aquella que consiste no en hacer que la cosa nos muestre su índole propia por una provocación nuestra, sino que consiste «en el intento de asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda desde su propia interioridad»¹²⁰. Esta forma de experiencia no es viable en la forma de realidad que es meramente material de un átomo o de una molécula, pero sí es posible y real tratándose de realidades vivas y sobre todo de realidades humanas.

«Este asistir se funda en una instalación del experienciador en lo experiencial: es lo que llamo compenetración. La vida en general, y sobre todo la vida humana, se somete a probación

¹¹⁹ IR, p. 238.

¹²⁰ IR, p. 249

física de la realidad no sólo como hecho experimental sino también como realidad en compenetración. Naturalmente no se trata de una penetración física, pero sí de estar compenetrado con aquello de que se hace experiencia. Es lo que se expresa al decir, por ejemplo, que una persona ve por los ojos de otra. Es una especie de perikhóresis, no de realidad pero sí de modos de actuar, y de conducirse. Difícil operación: siempre se corre el riesgo de proyectar sobre lo experienciado la índole misma del experienciador. Pero como quiera que sea, es un auténtico modo de intelección racional, un auténtico modo de probación física de realidad. La comprobación es un riguroso modo de experiencia. No es ciertamente experimento, pero sin excluir el experimento, la compenetración actualiza mundanalmente lo real en la intelección del experienciador. **No hay mejor conocimiento de una persona que el que se logra estando compenetrado con ella.** Y esto se extiende a todas las dimensiones de la vida humana»¹²¹.

Zubiri afirma que este modo de conocer por compenetración se extiende a la vida meramente animal y en cierto modo vegetal; al fin y al cabo, describimos la vida de un animal realizando dificultosamente la experiencia de compenetrarnos con él dentro de los límites de su constitución biológica¹²². Pero sobre todo se extiende a todas las dimensiones de la vida humana, entre las que se cuenta la experiencia histórica:

«Decía que se extiende a todas las dimensiones de la vida humana. Así por ejemplo, dejando de lado el problema de su verdad, hay como modo de probación física de realidad una estricta experiencia histórica. Para un israelita del siglo I antes de Cristo, todo lo ocurrido a su pueblo no es sino una serie de episodios de una experiencia histórica de la alianza de Yahveh

¹²¹ IR, pp. 249-250.

¹²² Cfr. IR, p. 250.

con Israel, hasta el punto de que, como se sabe, fue la única vía que condujo a Israel a la idea de un Yahveh creador del mundo: es el Pentateuco. La compenetración adopta aquí la forma de una gran experiencia histórica. En ella ciertamente no se experimenta a Yahveh en sí mismo pero se conoce lo que es Yahveh en su pueblo compenetrándose con El. Israel no es sólo el pueblo en cuya historia han acontecido acciones prodigiosas de Yahveh, sino que es un pueblo cuya historia entera, aún en lo más corriente y vulgar de ella, consiste formalmente en ser experiencia histórica de Yahveh. Lo propio debe decirse del conocimiento de lo social»¹²³.

Después de hablar de la habitud de comunidad y de la de comunión podríamos preguntarnos cuál de las dos es más necesaria o mejor, más específica del hombre. Con palabras de Buber, el gran personalista «el hecho fundamental de la existencia humana es el **hombre-con-el-hombre**», es decir, los encuentros personales que dan lugar a la compenetración. Al servicio de ello está precisamente el resto de las asociaciones sociales del hombre. Citando a Buber:

«El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vistas a unidades de relación. **El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre-con-el-hombre**. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que un signo y un medio, toda obra espiritual ha sido

¹²³ IR, pp. 250-251.

provocada por ese algo»¹²⁴.

5. La constitución filética

La exposición hecha por Zubiri de la versión a los demás comienza por ser descriptiva de cómo los otros se presentan a cada hombre. Al explicar su estatuto ontológico, o mejor, metafísico, ha recurrido a la habitud, hábito entitativo de la realidad humana, que le hace estar constitutivamente vertido a los demás. Y distingue entre dos hábitos, aquella que da lugar a la comunidad y la que lleva a la comunión. Pero Zubiri considera también la versión a los demás desde otra perspectiva: aquella que viene a dar razón de por qué existe esa habitud.

Se trata de una perspectiva no tanto descriptiva sino puramente constitutiva. Este problema lo estudia Zubiri detenidamente en Sobre la esencia al plantear si la esencia humana es especificable, es decir, por qué los hombres tenemos en común algunos rasgos esenciales. Es el tema del phylum.

Estos rasgos comunes son los que nos hacen pertenecer a una misma especie. Especie es tomada aquí no en sentido lógico sino en sentido real y físico.

Para Zubiri la esencia de los seres, en concreto de los seres humanos, es estrictamente individual. A eso le denomina esencia

¹²⁴ BUBER, Martin, ¿Qué es el hombre?, o.c., pp. 145-146.

constitutiva, que está formada por una serie de notas entrelazadas por una unidad co-herencial. Dentro de la esencia constitutiva y formando un momento dentro de ella está la esencia quidditativa, que es el conjunto de rasgos que tienen en común los seres humanos. Estos rasgos constituyen un esquema, que tiene una unidad: la 'unidad filética'¹²⁵.

La quiddidad, también llamada por Zubiri 'esquema constitutivo' es un momento de la esencia constitutiva, el momento específico, aquel por el que todos los hombres tenemos algo en común. Es la esencia constitutiva la que posee la función especificante, que forma una especie de subsistema dentro de ella. Es el subsistema generador, el que posibilita la generación. Pues bien, esa capacidad generativa pertenece esencialmente a la esencia constitutiva. En palabras de Zubiri:

«A la esencia constitutiva de estas realidades le pertenece esencialmente qua constitutiva, su capacidad de replicación; no le es esencial replicarse, pero sí el poder replicarse. De suerte que sin este subsistema generador, la presunta esencia constitutiva no sería tal esencia constitutiva»¹²⁶.

Esto trae como consecuencia que los demás estén en cierto modo dentro de la esencia de cada individuo. Zubiri argumenta del siguiente

¹²⁵ «Y esta es la unidad propia de la esencia quidditativa dentro de la constitutiva. Entre la unidad filética de la esencia quidditativa y la unidad física coherencial de la esencia constitutiva hay una mera distinción de razón, porque el esquema constitutivo (o esencia quidditativa) no forma un sistema completo sino que es tan sólo el momento diferenciando, desgajado como tal dentro del único sistema completo, de la esencia constitutiva», en SE, p. 315.

¹²⁶ SE, p. 317.

modo:

«La 'potencialidad' de reconstitución es, en estas realidades, un momento constitutivo o esencial de la constitución primaria del individuo. En estas realidades, el individuo no podría tener realidad individual si no fuera generable. Y **esta generabilidad es una versión de cada individuo a los demás**, no a tales o cuales determinadamente, sino a los demás en cuanto meros otros. Por consiguiente, **la versión a los demás, en cuanto otros, es aquí coesencial a la esencia individual misma**. En estas realidades, pues, **el individuo no tendría coherencia individual si no tuviera un respecto coherencial a los demás**. (...) Esto es, la estructura de su coherencia individual es eo ipso el desgajamiento, la actualidad de los demás en cuanto otros dentro de cada individuo. En cierto modo, pues, **cada individuo lleva esencialmente dentro de sí a los demás**»¹²⁷.

Esta versión o respecto hacia los demás tiene consecuencias metafísicas. Si cada individuo lleva, en cierto modo, dentro de sí a los demás, ese cierto modo conviene concretarlo. En opinión de Zubiri esa versión a los demás consiste precisa y formalmente en tres caracteres metafísicos.

En primer lugar, **la esencia** constitutiva en cuanto tal es lo que ella es, sin la menor referencia a otras realidades. En efecto no toda esencia es quiddificable. Ahora bien, en caso de que lo sea, esa esencia está, constitutivamente, referida a otros individuos y en su constitutiva individualidad **es algo en sí, como contra-distinto** de esos otros que, por versión hacia ellos, lleva dentro de sí. Con palabras de Zubiri:

¹²⁷ SE, p. 318.

«Cada esencia individual es, entonces, algo 'en sí' respecto de los demás. Ser en sí, como contra-distinto a los otros, es el primer carácter del modo de llevarlos dentro de sí»¹²⁸.

Pero además, cada esencia individual tiene algo en 'común' con los demás, y lo tiene en cuanto tiene un esquema constitutivo 'recibido'. No se trata de que cada individuo tenga, por su propia índole, antepasados y descendientes. Que tenga antepasados es forzoso, y aunque no tenga descendientes es forzoso que los pueda tener. Pero no se trata de esto sino de la razón esencial de esa doble forzosidad, a saber, la actualidad delimitada de lo generable en cuanto tal, del esquema constitutivo que cada cual tiene dentro de la esencia.

«Por tener este esquema constitutivo, delimitado en acto dentro de la propia esencia constitutiva, es por lo que cada esencia individual tiene su esquema constitutivo 'recibido' y 'común'. Los individuos ascendientes o descendientes esto es, la 'ascendencia' y la 'descendencia' en cuanto tales son posibles tan sólo fundadas en el carácter recibido y común del esquema constitutivo»¹²⁹.

Los tres caracteres metafísicos que se derivan de la versión intrínseca a los demás son lo que Zubiri denomina, 'en sí', 'originado' y 'común': es decir son los tres modos según los cuales los demás están dentro de cada esencia individual. La primera característica es que los demás están como distintos al propio individuo, la segunda que los demás comparten unos rasgos que son recibidos y transmi-

¹²⁸ SE, p. 319.

¹²⁹ SE, p. 319.

bles, y finalmente la tercera, que esos rasgos son comunes a todos los individuos de la especie humana.

«La unidad coherencial tiene desde sí misma y esencialmente, en acto delimitado, su versión a los demás, y es, por tanto, esencialmente algo en sí, algo originado, y algo común»¹³⁰.

Ahora bien, el pertenecer a una misma especie es algo que el hombre tiene en común con el resto de las especies de la tierra. En efecto, todo ser viviente, en la medida en que pertenece a una especie genética, está intrínsecamente vertido cuando menos a los demás animales de su propio phylum. Es una versión biológica y genética que se da constitutivamente por el hecho de que su esencia constituyente está quiddificada, es decir, pertenece a un phylum, y por consiguiente traza una línea genética homónima de unos progenitores a unos engendrados.

Esto, en opinión de Zubiri, «no es una consideración meramente artificiosa y externa a este problema»¹³¹.

En efecto, como ya se ha dicho, por el hecho de que un animal cualquiera esté en un phylum en esta condición, en cierto modo lleva en sí a los demás, a los demás de quienes ha recibido su propia esencia quidditativa, y a los demás, a quienes en una o en otra forma se la va a comunicar. En palabras de Zubiri:

¹³⁰ SE, p. 320.

¹³¹ EDR, p. 252

«Hay una versión primaria en virtud de la cual ha 'recibido de-' y 'comunicado a-' el animal; si hablara antropomórficamente, diría que es justamente algo 'en sí mismo' recibiendo y comunicando. Es en sí mismo por contraposición a los demás, aquellos demás de quienes ha recibido la naturaleza, o una estructura sustantiva, y a quienes va a comunicar, o puede comunicar la suya»¹³².

En consecuencia «todo ser vivo está vertido desde sí mismo. Su carácter genético no le es adventicio, no es una relación extrínseca sino que le pertenece formalmente a sí mismo»¹³³. Esto es importante porque, aunque parece que en esto el hombre se asemeja sólo a los animales y, por lo tanto, que es algo no específicamente suyo y no es válido para conocer sus dimensiones peculiares, sin embargo es preciso no olvidar que es algo constitutivo.

Aquí de momento me interesa resaltar, sin embargo, que Zubiri asemeja al animal y al hombre en el dinamismo del phylum. Por eso, después de constatar que el carácter genético es intrínseco, afirma:

«Lo que pasa es que esto que le sucede como animal no me sirve aquí para gran cosa, tan sólo me sirve para decir que es un estrato inevitable en el problema de la convivencia»¹³⁴.

¹³² EDR, p. 253.

¹³³ EDR, p. 253.

¹³⁴ EDR, p. 253. La cita continúa haciendo una referencia a los ángeles: «Lo otro sería pensar, por ejemplo, en una especie de convivencia angélica, de unos ángeles con otros; y jamás que sepamos ningún ángel ha engendrado a otro. Y éste no es el caso de los hombres». No sé exactamente qué quiere decir Zubiri al hacer esta referencia. Quizá quiera afirmar que en el caso de los hombres el pasar a través del phylum es un paso obligado, pues su convivencia está condicionada por ese hecho y no se puede hablar de la convivencia entre

Esta versión genética es esencial y constitutiva al problema de la versión a los demás. Pero no es suficiente para explicar el fenómeno de la convivencia.

En efecto, el animal aunque transmita la especie, sin embargo no convive con los demás miembros de ella. El animal transmite la especie, pero no se da cuenta de que lo hace. Por otra parte, como pone de relieve Zubiri en diversos lugares, el animal aislado no tiene sentido por sí mismo, sino unido a la especie completa, y sobre todo al Cosmos en su totalidad¹³⁵.

los hombres sin hacer mención de esa circunstancia, como si los hombres fueran ángeles. De todas maneras puestos a hacer referencias teológicas habría que decir que Dios, que también tiene en su intimidad una comunidad de personas, y a pesar de ser las personas divinas totalmente espirituales están relacionadas entre ellas con vínculos familiares de generación y procedencia. Por esta razón ya afirmaba en sus tiempos Tomás de Aquino, que por proceder por generación los hombres éramos más imagen de Dios que los ángeles. En efecto, Tomás de Aquino se pregunta si el ángel es más imagen de Dios que el hombre y observa que en el hombre hay ciertos aspectos en los que parece superar al ángel. Uno en concreto es que «en el hombre se da cierta imitación de Dios ya que es hombre de hombre, como Dios es de Dios». Cfr. I, q. 93, a. 3, c.: «in homine invenitur quaedam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo».

¹³⁵ Así se expresa muchas veces como se ha recogido en el capítulo II, que los seres vivos, excluyendo al hombre, sólo consisten en ser fragmentos del Cosmos, que es el único que goza de sustantividad plena. Véase en concreto, hablando de la causalidad: «Si las sustantividades (prescindiendo de lo hombres, pero incluyendo en ellas a los seres vivos) si todas las sustantividades no hicieran más que formar parte (en una o en otra forma como fragmentos de uno o de otro carácter), de una realidad única, evidentemente la causalidad no podría predicarse de una manera plenaria de ninguno de esos elementos. (...)»

»A lo que se aplican la causación y la determinación de una manera estricta y formal, es a este sistema respectivo que constituye el mundo y el cosmos», en EDR, pp. 90-91.

Y más adelante afirma: «La verdad es que ningún ser viviente tiene una

Sin embargo el hombre, en cuanto persona, está por encima de la especie. El hombre transmite la especie, dando lugar a seres irreemplazables, porque cada uno es único e irrepetible, en lo que tiene de personal. En efecto, como todos los miembros de la especie humana son personas, lo que habría que decir es que por su inteligencia y por capacidad de intimidad en el hombre adquiere un valor mucho más alto todo lo que tiene y hace, incluidos sus lazos familiares. Para el hombre el dar la vida a sus descendientes tiene la posibilidad de situarse en un marco de relaciones conyugales estables y de ir acompañada de unos actos de conocimiento y amor, de los que están desprovistos todos los animales. Los vínculos que comienzan con la generación se prolongan a lo largo de toda la vida y tienen un significado específicamente humano. No hay que olvidar que la familia es el ámbito más propicio, por la proximidad que conlleva, para la compenetración de las personas. Quizá la sexualidad en el hombre tenga unas características que sólo están insinuadas en los animales, y que únicamente en él adquieran su más pleno desarrollo y significado. De esto, sin embargo, trataremos más detenidamente en el capítulo dedicado específicamente al género.

La convivencia es un fenómeno diferencial humano, que se

plenaria, una formal sustantividad. Todo ser viviente, en una o en otra forma, es un fragmento del Universo. Y su propia vida es un momento del Universo entero. A medida que vamos creciendo en la escala biológica aparece precisamente el viviente dotado cada vez más de algo que se aproxima a la sustantividad real y efectiva, es decir: a la independencia respecto del medio, y al control específico sobre él. Por eso realmente la vida, incluso la más perfecta y en sus grados más perfectos, en su último estrato de formalización no pasa de ser un primordium de lo que es precisamente la plena y formal mismidad», en EDR, p. 201.

distingue de la simple versión a los demás que se da en el resto de las especies animales. En efecto, el hombre tiene inteligencia. Y en virtud de la inteligencia, como es sabido, se comporta consigo mismo en forma de realidad y se comporta con las demás cosas en forma de realidades, por lo que

«la versión que el hombre tiene hacia los demás -aquello que le constituye en ser 'sí mismo', y aquello por lo que tiene una esencia o una sustantividad que le ha sido comunicada, y va a comunicar a los demás- es justamente una versión en forma de realidad, desde sí mismo, desde su propia realidad qua realidad. Y precisamente esto hace que los demás queden en una o en otra forma, vinculados a cada uno de los hombres vivientes, en una forma que no es mera versión genética sino estricta convivencia. Y esta convivencia constituye no simplemente una multitud más o menos afín, vinculada por estructuras sentientes como el instinto, etc., sino que constituye esa peculiar unidad en la realidad que formalmente llamamos un nosotros»¹³⁶.

Por tanto una estructura genética, afín a la de los animales, en el hombre queda transformada en algo peculiar suyo, gracias a la inteligencia que en función transcendental -como más adelante veremos-, eleva al hombre a una categoría de seres superior a la del resto de los vivientes del Cosmos.

6. La apropiación

Después de tratar el tema de la convivencia preguntémonos por

¹³⁶ EDR, pp. 253-254.

otra cuestión: cómo hace el hombre su vida dentro de una comunidad o colectividad. Esto supone plantear cómo se lleva a cabo el enriquecimiento de cada uno gracias a la aportación que le ofrecen los demás. Zubiri expresa esta cuestión con el nombre de apropiación.

La sociedad no tiene vida. La vida es propia de cada uno de los hombres que componen la sociedad. Lo único que hay son las vidas de cada cual socialmente tomadas. La vida es autodefinición de cada uno en autoposesión. Por consiguiente el problema es el de considerar cómo se posee efectivamente cada cual por razón de la sociedad en que está viviendo. O dicho con otras palabras es preguntarse por la habitud de alteridad como fundamento de la vida.

La vida de cada cual es radicalmente inalienable. Vivir es poseerse. En eso consiste precisamente el núcleo del ser personal. Lo que ocurre -afirma Zubiri- es «que la realidad de cada hombre por el hecho de su versión a los demás, imprime a cada uno de esos hombres un carácter formal, en virtud del cual cada hombre es cada cual. (...) este modo es un modo real y positivo. Frente a 'otro' es como cada uno, real y físicamente, es cada cual»¹³⁷.

Por una parte, nadie sería cada cual si la vida no fuera propia del hombre que la vive y no fuera él mismo el que decidiera sobre cómo vivirla. Pero por otro lado para que la vida de cada uno sea de cada uno hace falta que haya multiplicidad de vivientes. Y que esos vivientes configuren su propia vida con la ayuda de los otros, ya su vez influyan en la vida de los demás.

¹³⁷ El hombre, realidad social, en SH, pp. 302-303. Ese ser cada uno cada cual lo llama Zubiri, como ya se ha visto, monadización.

«No es solamente que haya muchos hombres, sino que cada uno contribuya a cualificar su propia vida. (...) Para que haya cada cual es menester que haya vida propia, y que esta vida propia esté entre otras, modificada por ellas. Por consiguiente preguntarnos en qué consiste ser cada cual, equivale a preguntarnos cómo mi vida está cualificada en mi propia realidad por las vidas de los demás»¹³⁸.

Se trata de mi propia vida, en tanto que modificada por la vida de los demás, que para ellos es también propia. Es decir es un tipo de apertura de uno hacia los demás de tal modo que los demás formen parte intrínseca de mi vida.

A esta cuestión Zubiri la denomina con el nombre de **apropiación**:

«La manera positiva como la vida de los demás afecta a mi propia vida en tanto que propia, es justamente la apropiación. Solamente en la medida en que el hombre esté apropiándose la vida de los demás, cada uno es cada cual»¹³⁹.

Ahora bien, ¿en qué consiste la apropiación?

«Por lo pronto la vida de los demás en toda su plenitud, es decir, en forma de autoposesión y autoconfiguración, es radicalmente inapropiable. Por mucho que yo me sienta identificado con la vida de los demás, jamás me apropiaré de la vida del

¹³⁸ El hombre, realidad social, en SH, pp. 304-305.

¹³⁹ El hombre, realidad social, en SH, p. 305.

otro, so pena de que el otro desapareciera»¹⁴⁰.

Esto es interesante para analizar desde esta óptica el amor. Muchas veces se habla de la identificación con el amado. Bien, pero el amor no destruye la alteridad. El otro es otro como distinto de mí. Puedo estar unido a él pero lo importante del amor es que la unión no anula la diferencia entre el yo y el tú.

«La alteridad como fuente de vida propia no es otra cosa sino que las otras vidas, las vidas de los otros, en tanto que me permiten hacer mi propia vida; es decir, en cuanto son posibilidades más. La apropiación consiste formalmente en que hago de la vida de los demás una posibilidad de mi propia vida. (...) La apropiación recae formalmente sobre las posibilidades que me otorgan las vidas de los demás. No es un caso de potencias sino de posibilidades»¹⁴¹.

Esta apropiación de posibilidades¹⁴² no consiste en que los demás hagan una especie de violencia sobre mí. Se trata de que cada

¹⁴⁰ El hombre, realidad social, en SH, p. 305. Apunta Zubiri que «esto teológicamente se da en la Trinidad, donde la apropiación es tal que la distinción numérica desaparece conservándose la cada-cualidad: una sola realidad y tres cadacuales».

¹⁴¹ El hombre, realidad social, p. 306.

¹⁴² A la apropiación de posibilidades Zubiri llama suceso o evento para diferenciarlo de la simple actualización de una potencia. Por la apropiación el hombre hace suya una posibilidad: «Y en hacer suya una posibilidad y desechar otras existe una elección más o menos libre; y en esta elección y como resultado de ella, la posibilidad apropiada se apodera justamente del hombre. Hay un apoderamiento en virtud del cual la actualización de esas posibilidades no es un simple hecho como actualidad de una potencia, sino una actualización de unas posibilidades, a saber: un suceso o un evento», en EDR, p. 249.

cual haga propias alguna de las posibilidades que le ofrecen los demás. En concreto cada uno tiene necesidad de desarrollar su vida y su personalidad. Las oportunidades para desarrollarla, las instancias y los recursos de los que antes se hablaba, las más importantes vienen ofertadas por los otros. En concreto, frente a las necesidades de cada uno, los otros ofrecen posibilidades para cubrir esas necesidades:

«Precisamente la conjunción de una necesidad interna con la ayuda que aportan los demás, es la unidad radical en que se constituye la alteridad»¹⁴³.

En efecto, desde las propias necesidades que son inexorables es como se da la apertura de cada hombre a la ayuda que los otros le pueden brindar. Y se podría decir viceversa. Porque cada uno puede aportar también lo que otros necesitan. Así, desde la realidad de la propia vida se ve cómo los demás pueden formar parte intrínseca de mi propia persona, al ayudarme a forjar la propia personalidad.

El conjunto de posibilidades que me ofrecen los demás forma una especie de cuerpo social. El hombre no sólo se encuentra en alteridad, sino que se encuentra incorporado en un cuerpo social, que es un sistema de propiedades solidarias en tanto posibilidades.

Este sistema de posibilidades del cuerpo social es posibilitante; es una posibilidad de la vida de cada cual. Dependiendo de cuáles sean las posibilidades que le oferte el medio social en el cual se encuentra la persona, en cierto modo es distinta.

¹⁴³ SH, p. 307.

Desde el punto de vista del análisis de la inteligencia advierte Zubiri la importancia del medio para conocer determinadas cosas o no conocerlas, para penetrar determinados matices, que no dejan de ser importantes:

«No es lo mismo inteligir una cosa en cierto modo individualmente por ella misma, que inteligirla en un medio social. En este aspecto la sociedad es un medio de intelección. No es algo que pertenece a lo inteligido, pero es desde luego algo que hace ver lo inteligido de una manera peculiar. Más aún, en medios distintos las mismas intelecciones pueden tener modalidades distintas. Y no me refiero solamente al medio social en general sino inclusive a medios sociales especiales, por ejemplo un gremio: el medio gremial hace ver las cosas de un modo especial. No es lo mismo inteligir algo en un medio social (general o especial) que inteligirlo en un medio religioso. La sociedad en sus diversas formas, la religión, etc., son desde este punto de vista no lo que inteligimos, sino algo que nos hace inteligir las cosas. En diferentes medios se ven las cosas de distinta manera. Por eso digo que el medio es algo esencial a la intelección en todos los órdenes»¹⁴⁴.

Como ya se ha visto anteriormente, cuando Zubiri emplea el término cosa, en ocasiones lo hace en un sentido general incluyendo en él personas y cosas. Por eso este texto se puede aplicar a las personas para determinar cómo se ve a una personas desde un medio social o como miembro de un medio. Este aspecto es interesante, más, cuando el propio Zubiri asegura que el medio lo proyecta la propia cosa o persona.

Por otra parte, el cuerpo social da una estabilidad en cuanto a

¹⁴⁴ IL, pp. 75-76

las posibles respuestas a esas posibilidades. En efecto, sin determinados usos, formas de vida, costumbres, no se podría vivir. Gracias a que determinadas cosas se nos dan resueltas por los demás, se pueden llevar a cabo posibilidades superiores. El hombre recibe de los demás cierta estabilidad, en virtud de la organización social. La sociedad va estabilizando una serie de adquisiciones que pueden transmitirse a los demás en forma de usos, costumbres, maneras de vivir o de pensar.

El hombre incorporado a esa especie de cuerpo social puede más de lo que podría sólo con sus propias fuerzas.

«Naturalmente, no es que la colectividad ejecute actos; los actos los ejecuta cada uno de los individuos. Lo que pasa es que los individuos los ejecutan colectivamente. En forma modal es como la colectividad actúa en la hésis de alteridad, y lo que cada uno de los que cooperan a una función aporta a los demás, es el precipitado de unas posibilidades, para que el acto de cada cual pueda estar en un nivel superior»¹⁴⁵.

Zubiri afirma que la colectividad no ejecuta actos, quizá, porque no tiene sustantividad, pero las obras realizadas por los hombres, desde la arquitectura, hasta las leyes, tienen una especie

¹⁴⁵ El hombre, realidad social, en SH, p. 310. Esta concepción de Zubiri se separa diametralmente de la de Hegel. Dicho con sus palabras: «Es un sistema de posibilidades para ser 'sí mismo' con los demás y entre los demás, lo cual diferencia radicalmente el espíritu colectivo del espíritu objetivo de Hegel. No se trata de dos momentos de un espíritu abstracto en el sentido panteísta de Hegel. No es tampoco que sean dos espíritus, porque como espíritu sólo hay el de cada cual. La sociedad constituye cuerpo, pero no tiene espíritu. lo que constituye el llamado espíritu objetivo es ser un sistema de posibilidades que están en mí, pero vienen de los otros. Las posibilidades que cada uno tiene, o bien emergen de uno mismo o de los demás; los demás, como posibilidad mía, son concretamente el espíritu objetivo, y el espíritu objetivo es el cuerpo social» Ibidem, pp. 310-311.

de actividad propia que actúa a veces independientemente de la voluntad de los individuos, que las han heredado¹⁴⁶. Zubiri lo enmarca todo en las posibilidades que brinda el entorno social, no sólo como socialidad humana de individuos concretos, sino también como haber humano, que otorga una mentalidad y una tradición.

Al estudiar la apropiación aborda el carácter impositivo de lo social. Porque, además de ofrecer unas posibilidades, que permite a cada hombre ser cada cual, el cuerpo social fuerza, en cierto modo,

¹⁴⁶ En este sentido es sugerente la teoría de los ámbitos que expone López Quintás. Realmente los hombres hacemos nuestra vida con algo más que cosas y personas. Mejor dicho las cosas, a veces, por ser obras humanas son algo más que cosas: tienen unas potencialidades superiores a las cosas mismas: se puede uno encontrar con ellas, creándose así un ámbito. López Quintás lo denomina también 'campo de juego'. Con palabras suyas: «Un ámbito surge cuando hay varios elementos integrados de tal forma que entre ellos se funda un campo de libertad expresiva. Toda realidad constituida de modo relacional (...) forma un ámbito, un campo de encuentro. En general, podemos entender por ámbito un espacio lúdico, un campo de juego formado por la interacción estructural de elementos que se integran en un sistema, de forma más o menos estricta». **LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, Estética de la creatividad**, PPU, Barcelona 1987, p. 169. Ejemplos de cosas con las que se puede crear un ámbito son entre otras los instrumentos musicales, los libros, las partituras de las obras musicales. López Quintás enumera los siguientes: 1) la 'urdimbre afectiva' formada entre madre e hijo después del alumbramiento; 2) las urdimbres formadas en el hogar entre hijo y padre, hijo y hermanos; 3) el ambiente familiar; la maternidad, paternidad, filiación, fraternidad, amistad, servicio a los valores, acatamiento y vinculación a la deidad, arraigo en el entorno; 4) el colegio; 5) la apertura y adecuación a las estructuras logicomatemáticas tiene como fin la formación de ámbitos mentales; 6) el lenguaje; 7) el juego; 8) el trabajo; 9) los acontecimientos y sucesos; 10) las obras culturales que el hombre realiza de modo dialógico; 11) el espacio aéreo durante un festival de aviación; 12) la sociedad y la cultura; 13) el simbolismo; 14) el mar, el desierto, la montaña, la llanura, la estepa, el bosque, un campo de olivos; 15) la situación, conjunto de circunstancias que enmarcan al hombre en un determinado contexto; 16) el horizonte; 17) los estilos artísticos. Cfr. Ibidem pp. 174-180.

a cada uno a ser cada cual.

Ese carácter impositivo no se trata de un arrastre. La sociedad no arrastra inexorablemente en una dirección. Tampoco uniformiza a todos los hombres que componen dicha sociedad. Como se ha dicho anteriormente lo que aporta el cuerpo social, y también el hábito de la alteridad, son una serie de posibilidades. Toda la fuerza de la imposición consiste en que confiere posibilidades.

Pero para que una posibilidad ejerza una imposición, que es lo que se trata de analizar, hace falta que esa posibilidad haya sido apropiada. Si una posibilidad se deja pasar, esa posibilidad resulta inoperante, pero si se apropia ejerce una especie de **poder** sobre aquel que se la ha apoderado.

Apropiarse una posibilidad es «hacer de una posibilidad que me viene de los demás algo propio»¹⁴⁷. **Apropiarse algo supone aceptarlo y hacerlo propio.** En ese caso «la posibilidad cobra un carácter formalmente distinto, que es el poder, lo cual le da efectividad en el orbe de las acciones. La fuerza con que una posibilidad opera es en forma de poder»¹⁴⁸.

«Las posibilidades no están sino ofrecidas al hombre. Solamente cuando el hombre las acepta -y en eso consiste la apropiación- es cuando a la posibilidad se le da ese carácter, no de fuerza física ni de algo que sea puramente ofrecimiento, sino estricto poder. Kraft se convierte en Macht. Solamente hay

¹⁴⁷ El hombre, realidad social, en SH, p. 315.

¹⁴⁸ El hombre, realidad social, en SH, p. 315.

poder cuando hay posibilidad decidida. Por eso lo que positivamente constituye el término objetivo de un acto de voluntad es conferir poder a algo. Aquello que yo quiero se apodera de mí»¹⁴⁹.

Una vez que se ha aceptado una posibilidad, ésta pasa a ser algo más que posibilidad. Se convierte en poder. De ahí que los demás no estén en mi vida como simple sistema de posibilidades, sino como sistema de poderes.

El carácter de poder se describe exactamente con el verbo español imponer. «Imponerse no es arrastrar, pero es algo más que ofrecer; es estar ahí como poder, como poderosidad incoada. Son las vidas de los demás en tanto que poderes incoados dentro de la vida mía»¹⁵⁰.

Lo social es dominante, es imponente en el sentido de poder. Lo social como poder es inexorable, no porque sus efectos se produzcan inexorablemente sino porque el hombre no puede sustraerse a tener que tomar posición ante ese poder. El hombre podrá dejarse llevar por él, o tendrá que ir contra él, pero no puede existir sin él.

«El hombre no puede dejar de definirse como cada cual,

¹⁴⁹ El hombre, realidad social, en SH, pp. 315-316.

¹⁵⁰ El hombre, realidad social, en SH, p. 316. Después de estas precisiones en torno al poder que los demás ejercen sobre un, Zubiri advierte la necesidad de desarrollar una metafísica del poder, que ha sido descuidada hasta ahora. «De ahí que es imprescindible estimar metafísicamente estas tres posibilidades del posse: propiedades que las cosas tienen y que constituyen una determinada potencia; propiedades como posibilidades ofrecidas, es la posibilidad; posibilidades en cuanto dominan, es el poder» Ibidem, p. 317.

precisamente porque a ello le impele el poder de lo social, de modo que en su definición, como uno de sus ingredientes, entra el ir en contra o a favor del poder de lo social»¹⁵¹.

Vista la apropiación desde la hésis propia de la comunión adquiere una mayor relevancia, porque lo que me ofrecen los demás no es una ayuda más o menos importante, sino su propia vida, es decir, todo lo que tienen y son. La vida de los demás es, en este caso, lo que es brindado o lo que uno aporta a los demás. Es la propia vida como posibilidad para otros.

Si esta posibilidad es aceptada, siempre es necesario el consentimiento, entonces los demás ejercen un poder sobre uno de un carácter diferente que el que se da en la sociedad, que es más fuerte y marca más la propia personalidad.

7. Persona y soledad

Se ha dicho ya que lo que constituye el carácter de persona es el no formar parte de nada, definirse frente a todo, incluso frente a lo divino:

«Pero, por otro lado, no hay ninguna realidad finita, que no sea respectiva. Decir, entonces, que la persona no forma parte de nada, no es negar su intrínseca respectividad. Una respectividad, ante todo, consigo misma. Pero no por estar en constitutiva respectividad frente a sí mismo abandona el hombre a las demás personas y cosas. El hombre no hace su

¹⁵¹ El hombre, realidad social, en SH, p. 317.

personalidad desentendiéndose de todo lo demás, porque su respectividad la actualiza en su contacto con las cosas que le crean una situación, frente a la cual el hombre se define en forma de autoposición. De ahí que en su propia realidad esté la referencia a las cosas y a las personas, en las que el hombre ha constituido su personalidad, las cosas y las personas en cuanto están implicadas en mi propia definición»¹⁵².

En efecto, en cada una de las situaciones de la vida, el hombre se define desde la situación que las cosas le crean, pero en orden a la realización de su realidad, de la figura que él mismo ha querido realizar. No tanto se ve a sí mismo desde las cosas como **ve a las cosas desde sí mismo**.

«Si bien es verdad que en esa respectividad el hombre está con las cosas y con los demás hombres no lo es menos que está con ellas en tanto en cuanto el hombre ha definido su propia personalidad»¹⁵³.

Como resultado el hombre es el responsable de su propia figura de realidad, de su personalidad:

«Por eso, en definitiva, se muere en soledad absoluta y radical; es la soledad del hombre consigo mismo, que no es aislamiento, porque los demás hombres y las demás cosas están formalmente incluidos en la respectividad consigo mismo. Pero en cuanto constituye su carácter de personalidad definitiva y definitiva, está en versión respecto de sí mismo, y en eso consiste la soledad»¹⁵⁴.

¹⁵² El decurso vital, en SH, p. 667.

¹⁵³ Ibidem, p. 668.

¹⁵⁴ El decurso vital, en SH, p. 668.

Se vive entre las demás personas y cosas, pero se muere solo. Por eso el plazo que tiene la vida es el camino hacia la soledad consigo mismo. El hombre se ve abocado a tener una personalidad definitiva, emplazada en su hora a ser definitiva¹⁵⁵.

8. La relacionalidad de la persona

Llegados hasta aquí y después de haber analizado los diversos aspectos de la apertura de la persona a los demás, es preciso decir que en la persona se entrecruzan estructuralmente dos aspectos igualmente importantes. La persona es en primer lugar «realidad en propiedad». En esto se distingue del resto de las cosas del mundo. Es «suidad», tiene propiedad de su realidad. Pero a la vez e inseparablemente de ello la persona está relacionada con los demás. Hay un aspecto de la constitución de la persona que es intrínsecamente relacionalidad.

La persona es relación respecto a los demás no sólo cuando se la considera desde el punto de vista diacrónico, según el cual procede de sus progenitores. Esto es así pero no es sólo eso. La persona sincrónicamente considerada lleva dentro de sí a los demás. También a sus padres, porque la filiación es en la persona humana una relación perdurable, que no sólo marca el origen de la persona, sino que establece unos lazos que duran siempre. Pero además de los progeni-

¹⁵⁵ Sobre la sanción que recibirá la vida: cfr. El hombre, realidad moral, en SH, pp. 418-419; sobre lo definitorio y lo definitivo: *Ibidem*, pp. 392-393.

tores, que de algún modo han intervenido en la vida de cada persona antes de que ella lo pueda advertir, están los lazos familiares que cada persona establece por propia iniciativa. Cada persona es algo más que hijo. Es también paternidad o maternidad, al menos como posibilidad.

Por otra parte la persona recibe de los demás un patrimonio cultural que contiene una mentalidad y una tradición: es el haber humano, un conjunto de poderes y posibilidades. Además la persona hace su vida con los demás. Cada persona recibe de los demás ayuda, educación, convivencia social y compañía. Mediante la habitud social, especie de hábito entitativo, la persona convive con los demás, se organiza socialmente. La comunidad tiene varias líneas: la pluralidad, la colectividad, y la institución.

Pero además la convivencia con los demás puede dirigirse al carácter que las personas tienen en tanto personas: es la comunión, en la que las personas se compenetran y se otorgan unas a otras compañía. Esta compenetración da lugar a la comunión de personas.

Por otra parte las vidas de los demás otorgan a cada uno una serie de posibilidades, que si se hacen propias comportan cierto poder sobre la vida de cada cual. Por eso los demás están en mi vida no sólo como un sistema de posibilidades sino como un sistema de poderes.

En resumidas cuentas, los demás forman parte intrínseca de cada persona, porque la persona no puede vivir aislada. Pero además cada hombre tiene en sí mismo algo que concierne a los demás. Los demás son en mí algo que en alguna medida **soy yo mismo**. El mí mismo 'desde' el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo

respecto de los demás.

CAPÍTULO V:

TRANSCENDENTALIDAD

DE LA PERSONA

CAPÍTULO V

TRANSCENDENTALIDAD DE LA PERSONA

Para Zubiri la diferencia radical entre las cosas y las personas se halla en el nivel transcendental. Ver cómo lo plantea Zubiri es el objetivo de este capítulo. Para ello será imprescindible una parte expositiva en la que se recoja su planteamiento del nivel transcendental en comparación con los planteamientos precedentes.

1. El nivel transcendental

En cada cosa real, considerada como sustantividad o simplemente como nota, Zubiri distingue dos momentos. Aquel que está determinado por el contenido de las notas que hacen que esa realidad sea una 'tal' -es el momento talitativo- y el momento de realidad en

cuanto realidad¹.

Este segundo momento está por encima de la talidad. La razón de esa superioridad la explica con las siguientes palabras:

«Y está por encima no porque este carácter fuera una 'tal' nota suprema (ya vimos que Aristóteles mostró definitivamente que esto es imposible), sino en el sentido de ser un carácter en que convienen formalmente todas las cosas y todas las notas, y hasta todas las últimas diferencias de todas las cosas, cualquiera sea su talidad, es decir independientemente de ella»².

Este segundo momento es al que, siguiendo una larga tradición, denomina transcendental. En efecto, según la tradición «se llama transcendental, afirma, aquello que constituye la 'propiedad' en que todo coincide por el mero hecho de ser»³. En la metafísica zubiriana ser se cambia por realidad:

«Este modo peculiar de estar por encima de cualquier

¹ De aquí deriva, como comenta Ellacuría, que «Zubiri hace una doble consideración metafísica de lo que es la realidad. Una consideración talitativa, con la que se acerca a la realidad en cuanto es tal realidad. Pero además -y en este 'además' se esconde un gravísimo problema metafísico-, una consideración transcendental con la que se acerca a la realidad en cuanto realidad. La talidad incluye la realidad, y la realidad incluye la talidad, pero en el primer caso la consideración se centra -sólo se centra- en la talidad de la realidad, y en el segundo se centra en la realidad de la talidad» **ELLACURÍA Ignacio**, La idea de estructura en la filosofía de Zubiri, en «Realitas» 1 (1974) 123.

² SE, p. 373.

³ CLF, p. 219.

talidad en el sentido de convenir a todo sin ser una talidad más, es lo que la Escolástica llamó 'transcender'. Es la transcendentalidad de lo real. El orden de la realidad en cuanto realidad es un orden transcendental, a diferencia del orden de la realidad 'tal', que es el orden de la talidad»⁴.

Sin embargo el orden talitativo (categorial o predicamental, que decían los escolásticos) no se da separado del transcendental, y, en cierto modo, desde el primero se accede al segundo. Como comenta Ellacuría, Zubiri comienza la metafísica

«por el estudio de lo talitativo: la realidad en cuanto 'tal' realidad. Como la realidad no es algo que flote más allá de las cosas reales, ni algo a lo que la inteligencia humana esté abierta con independencia de la impresión de realidad, es forzoso que el estudio de la realidad comience por las cosas reales, y éstas son siempre 'tales' cosas reales»⁵.

Zubiri afirma, refiriéndose al plano talitativo que «averiguar 'cuál sea esta esencia, es decir, cuál sea este 'tal', es asunto del saber positivo. Pero concierne formalmente a la metafísica la conceptualización de la 'talidad' misma»⁶.

Aquí nos queremos centrar en el aspecto transcendental, pero aún sin detenernos en el talitativo, sin embargo, es preciso decir que el orden talitativo no es mero contenido. En efecto, en el orden

⁴ SE, p. 372.

⁵ ELLACURÍA Ignacio, La idea de estructura en la filosofía de Zubiri, en a.c., p. 123.

⁶ SE, p. 357.

talitativo está implicado también el momento de realidad. En palabras de Zubiri: «talidad no es simplemente contenido, sino contenido como momento aprehendido de algo real»⁷. O como dice más adelante:

«En las cosas reales la formalidad de realidad determina el contenido, y según esta determinación el contenido cobra carácter de talidad»⁸.

Realidad y contenido están mutuamente entrelazados en forma de estructura constructa, de tal modo que el contenido es «de-» una realidad y la realidad es «de-» un contenido. Por ello la talidad se forma cuando el contenido es 'determinado' por la realidad. Como ha puesto de relieve Gómez Cambres, Zubiri distingue entre determinar y talificar, entre contenido y ser «momento-de», pues la sustantividad y también la esencia son ante todo estructura:

«El 'contenido-de' hace que la esencia sea 'tal': la esencia no es 'tal' por tener notas constitutivas sino por el **modo peculiar de tenerlas**. (...) 'Talificar' no es determinar un sujeto por una nota, sino que es conferir tal contenido a un sistema por ser 'nota de'»⁹.

Por otra parte el contenido talificado 'determina' la formalidad

⁷ RR, p. 26.

⁸ RR, p. 31.

⁹ GÓMEZ CAMBRES, Gregorio, La Realidad personal. Introducción a Zubiri, Librería Agora, Málaga 1983, p. 84. Cfr. también otra obra de este mismo autor: Zubiri: el realismo trascendental, ed. Agora, Málaga 1991, p. 41: «Queda esclarecido que el contenido depende de las notas, pero que este contenido sea talificante, sea 'contenido de', esto es, que por él sea la esencia 'tal', pende de la unidad misma».

de realidad a ser su forma y modo de realidad¹⁰. Y comenta Ellacuría:

«donde lo propio de la metafísica no está sólo en la conceptualización, ni lo está en decir conceptualmente qué es en abstracto y universalmente la talidad, sino en ver que la realidad es forzosamente, en cada una de las cosas reales, constructividad talitativa y en ver cómo en cada esencia se configura la talidad en cuanto tal, una vez que la ciencia ha hecho presentes -cuando lo pueda hacer-, los datos materiales talitativos de la realidad»¹¹.

Ambos planos -el talitativo y el transcendental-, se dan simultáneamente y están articulados. Por ello, tras la consideración talitativa viene la transcendental¹².

La consideración transcendental es más importante si cabe en el tema de la persona, pues en cuanto a la realidad personal sólo se capta en su verdadera profundidad considerándola en el plano transcendental. Así lo expone Ellacuría:

«Como es sabido, Sobre la esencia concluye con el tema 'Esencia y realidad', dentro de la cual la parte principal está dedicada a 'Esencia y transcendentalidad'. Es la parte más

¹⁰ Cfr. RR, p. 31.

¹¹ **ELLACURÍA Ignacio**, Introducción crítica a la antropología de Zubiri, en «Realitas» II (1976) p. 68.

¹² «No hay talidad -sigue comentando Ellacuría- sin el carácter físico del 'de', que es lo que hace aprehender la realidad como un 'de' suyo; pero tampoco hay realidad que no sea 'tal', y no sólo porque toda realidad concreta haya de tener determinados contenidos, sino porque toda realidad y la realidad toda es realidad modulada en cuanto realidad por su propia talidad». **ELLACURÍA Ignacio**, Introducción crítica a la antropología de Zubiri, o.c., p. 124.

'metafísica' del pensamiento zubiriano, y es en ella donde Zubiri reflexiona sobre lo que es la esencia abierta y lo que es la persona. Es que sólo en la línea de lo transcendental, esto es, de la realidad en tanto que realidad, es comprensible lo que es la realidad humana y lo que es la persona como peculiar tipo de realidad. Las diferencias talitativas entre el animal humano y los demás animales son importantes y constatables, pero la diferencia fundamental sólo se percibe desde una consideración estrictamente transcendental. El hombre es, en efecto, otro tipo de realidad»¹³.

Acudiendo a la última obra de Zubiri, dice así, resumiendo lo que había escrito y explicado muchas veces:

«Todo lo real, sea nota elemental o sistema sustantivo, tiene dos momentos. El momento de tener tales notas; es la talidad. Y el momento de tener forma y modo de realidad; es el momento que técnicamente llamaría transcendental, pero designando con este vocablo no un concepto sino un momento físico, como diré enseguida»¹⁴.

La forma y el modo de realidad es justamente la determinación que el momento talificante ejerce sobre el momento de realidad¹⁵.

A medida que avanza el pensamiento zubiriano es más preciso, definiendo qué entiende por cada uno de los vocablos que utiliza. Respecto a la forma y al modo de realidad lo explica claramente en la última obra que preparó: El hombre y Dios. Ahí distingue entre forma

¹³ ELLACURÍA Ignacio, Introducción crítica a la antropología de Zubiri, en a.c., p. 117.

¹⁴ HD, p. 23.

¹⁵ Cfr. RR, p. 31.

y modo, aunque confiesa que utiliza esos vocablos indistintamente, cuando lo que quiere decir no requiere esa distinción.

Entiende por forma Zubiri algo más que el contenido de una nota o de un sistema; es algo tenido tanto por las notas como el sistema entero. Así afirma, por ejemplo:

«Las notas no son simplemente de tal o cual contenido, sino que cada nota es una forma de realidad. El color verde es la forma viridea de ser real. Y tomado el sistema entero como unidad constituida, esta unidad es lo que llamo forma de realidad. Así las notas que tiene un ser vivo se reducen a elementos físico-químicos. Sin embargo, el ser vivo tiene una forma de realidad propia porque es distinta de la del astro o de la de la piedra. **La vida es una forma de realidad**, no es una fuerza o un elemento»¹⁶.

La forma es entonces el resultado que dan las notas moduladas por el momento de realidad. La forma es el resultado de la talidad.

Por su parte el modo de realidad depende de la forma. En virtud de una forma de realidad, el sistema pertenece a la realidad de un modo propio:

«Es el modo de implantación en la realidad. Así, persona es un modo de estar implantado en la realidad distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro»¹⁷.

Por tanto el modo de realidad, al menos en el ejemplo utilizado,

¹⁶ HD, p. 22.

¹⁷ HD, p. 23.

está en la línea de los diversos tipos de realidad de los que habló en Sobre la esencia¹⁸, como más adelante veremos.

Zubiri, sin embargo, no se limita a hablar de un momento transcendental en las cosas, para él el nivel transcendental es un verdadero **orden**, es decir, la **estructura interna** de la realidad en su transcendentalidad. Así describe, en concreto, el orden transcendental:

«Precisemos, ante todo, qué entendemos por orden. Orden no significa aquí el dominio, la línea o dirección según la cual consideramos la realidad, esto es, la consideración transcendental a diferencia de la consideración meramente talitativa (=según el contenido de las notas), sino que entiendo por orden la estructura misma de la realidad en su transcendentalidad, por razón de su carácter transcendental. Orden significa, pues, estructura interna»¹⁹.

a. Descubrimiento de los transcendentales

En primer lugar Zubiri caracteriza el momento transcendental de las cosas como un momento «físico»²⁰. Como ya se ha dicho cuando Zubiri emplea el vocablo «físico» se está refiriendo a un aspecto real de la cosa y, en este caso, no a una distinción concep-

¹⁸ Cfr. SE, pp. 499-507, donde habla de Esencia y tipicidad.

¹⁹ SE, p. 417.

²⁰ Cfr. entre otros lugares, HD, p. 23.

tual²¹.

En efecto, para algunos escolásticos, sobre todo los de influencia escotista, el transcendental era un concepto muy general, de poca comprensión y máxima extensión, que podía aplicarse a todos los seres. No es esa la perspectiva que adopta Zubiri. Lo transcendental es un momento real de la cosa, que tiene que ver con su carácter de realidad.

Este momento de realidad tiene una característica, que es la apertura, en virtud de la cual las cosas comunican unas con otras. Dicho en palabras de Zubiri:

«Toda cosa real por su momento de realidad es 'más' de lo que es por el mero contenido de sus notas. El momento de realidad, en efecto, es numéricamente idéntico cuando aprehendo varias cosas unitariamente. Lo cual significa que el momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto. Es 'más' que las notas, porque está abierto a todo lo demás. Es la apertura de lo real. La apertura no es un carácter conceptivo. No se trata de que el concepto de realidad se aplique a muchas cosas reales, sino de que realidad es un momento físicamente abierto en sí mismo. Por esto la transcendentalidad no es un

²¹ En este sentido afirma López Quintás: «El orden transcendental no puede entenderse, según Zubiri, como el sistema de conceptos más universales y comunes que puede tener el hombre acerca de las cosas reales, pues constituye, visto del único modo realista posible, una dimensión efectiva de las cosas, ya que la dimensión transcendental de la realidad no es sino la función reificante que ejercen las talidades (las diferentes unidades constelacionales de notas) en las cosas sustantivas; función reificante por la que estas sustantividades adquieren -aparte de una cualificación determinada- la condición fundamental de realidades». **LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso**, La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro, en «Realitas» I (1972-1973) 457-476.

mero concepto común a todo lo real; transcendentalidad no es comunidad. Sino que se trata de un momento físico de comunicación»²².

Ciertamente la comunicación no anula la comunidad, entendida en cierto sentido. En efecto, el orden transcendental se encuentra en todas las cosas, pues todas tienen algo, su momento de realidad, que trasciende su talidad. Por tanto, lo transcendental es común en el sentido de que es poseído por todas y cada una de las cosas reales. Lo que Zubiri está rechazando es la aplicación extrínseca de un concepto a todas las realidades.

En otro lugar apunta:

«La filosofía antigua llamaba transcendentales a los caracteres que poseen las cosas, no por ser de tal o de cual manera, sino por el mero hecho de ser. El ser no se divide en categorías, trasciende todas ellas. Se trata, por consiguiente, de aquello en que todas las cosas convienen, no desde el punto de vista de las cualidades que tienen, sino desde el punto de vista del carácter que poseen»²³.

Fueron los griegos los que descubrieron el orden transcendental. Bastaría recordar cómo Platón hizo del Bien la Idea suprema, el transcendental por antonomasia. Y Aristóteles, cuando afirmaba que el ente no es un género, porque en él caben todas las diferencias, aunque él no logró advertir claramente la transcendentalidad del ser,

²² HD, p. 23.

²³ SSV, p. 378.

sólo de la inteligencia²⁴.

Pero los griegos no formularon como tal el nivel transcendental. Fueron los medievales, en los inicios del siglo XIII, los que empezaron a utilizar esa terminología y su primer tratamiento explícito se encuentra en la Summa de bono (1236) de Felipe el Canciller.

Para los medievales, el nivel transcendental estaba compuesto por una serie de propiedades que compartían la característica de la universalidad y, por tanto, se hallaban en todas las cosas reales. Es clásico el texto en el cual Tomás de Aquino, en el que después de explicar que el ente es lo primero que concibe el entendimiento²⁵ y

²⁴ Cfr. GARAY, Jesús (de), Los sentidos de la forma en Aristóteles, Eunsa, Pamplona 1987, pp. 340-342. Ahí se afirma: «El único sentido del acto que para Aristóteles tiene alcance transcendental es el entender» p. 342.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, De veritate, q. 1, a. 1, c: «Debe decirse que así como en la serie de proposiciones demostrables es preciso llegar en último término a algunos principios inmediatamente evidentes, así también en la investigación de lo que es cada cosa. De lo contrario se procedería hasta el infinito en uno y otro orden, y no podría haber ninguna ciencia ni ningún conocimiento de las cosas.

»Pues bien, aquello que primariamente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones es el ente, como dice Avicena al comienzo de su Metafísica (I, cap. 6). Por eso es necesario que todas las otras concepciones del entendimiento se constituyan añadiendo algo al ente. Pero al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es ente esencialmente. Y en esto se apoya Aristóteles para probar en su Metafísica (L. II, cap. 3, Bk 998 b 20-30) que el ente no puede ser un género, sino que se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene expresado por el nombre mismo de ente».

«Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino

los modos de formar conceptos²⁶ -y, en concreto, los transcendentales como el «modo que acompaña de forma general a todo ente»²⁷-, habla de seis transcendentales: esse, res, unum, aliquid, bonum y verum:

«Si se toma como siguiendo a todo ente en sí mismo o absolutamente, dicho modo o expresará algo afirmativo o algo negativo. Ahora bien, no se puede encontrar un modo que se

scientia et cognitio rerum.

»Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptionis resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae [lib. I, c. IX]. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaphys. [com. 10], quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur».

²⁶ **TOMAS DE AQUINO**, De veritate, q. 1, a. 1, c: «Pero eso puede ocurrir de dos maneras. Primera, que el modo expresado sea algún modo especial del ente. Sabido es que se dan diversos grados de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser, y que con arreglo a estos modos se tienen los diversos géneros de las cosas. La sustancia, por ejemplo, no añade al ente alguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente, sino que con el nombre de sustancia se expresa cierto modo especial de ser, a saber, el ente por sí; y lo mismo ocurre con los otros géneros supremos».

«Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modus essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus».

²⁷ **TOMAS DE AQUINO**, De veritate, q. 1, a. 1, c: «Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud».

diga de manera afirmativa y absoluta de todo ente si no la esencia del mismo ente, con arreglo a lo cual se dice que es; y así tenemos el nombre de res (cosa) que, según Avicena al comienzo de su Metafísica (I, lib. II, cap 1) difiere del ente sólo en esto: en que el ente se toma del acto de ser (actus essendi), mientras que el nombre de cosa (rei) expresa la quiddidad o la esencia del ente. Por su parte, la negación que sigue a todo ente absolutamente considerado es la indivisión, la cual se considera con el nombre de uno (unum), porque lo uno no es otra cosa que el ente indiviso.

»Pero si el modo del ente se toma según el orden de uno a otro, esto puede suceder de dos maneras. Una, atendiendo a la división de un ente respecto de otro, lo que se expresa con el nombre de algo (aliquid), pues decir algo es como decir 'otro que'. Por eso, así como el ente se dice uno en cuanto no está dividido en sí mismo, así se dice algo en cuanto está dividido o distinguido de los demás.

»Otra manera de atender a la conveniencia de un ente respecto de otro, lo que no puede hacerse si no se toma como término de referencia algo que esté ordenado, por naturaleza, a convenir con todo ente. Esto es precisamente el alma, que es en cierto modo todas las cosas, como dice Aristóteles en su libro Sobre el alma (L. III, cap. 8, n. 1, Bk 431 b 21).

»Pero en el alma hay dos potencias; la cognoscitiva y la apetitiva. Y así la conveniencia del ente respecto del apetito viene expresada con el nombre de bueno (bonum), pues como dice Aristóteles al comienzo de su Ética: 'bueno es lo que todos apetecen' (Adecuo a Nicóm. I, cap 1, Bk 1094 a 3). Mientras que la conveniencia del ente respecto del entendimiento se expresa con el nombre de verdadero (verum). Todo conocimiento, en efecto, se verifica por la asimilación del cognoscente respecto de la cosa conocida, de tal suerte que dicha asimilación es precisamente la causa del conocimiento, como ocurre con la vista que, por el hecho de estar informada por la especie del color, conoce el color»²⁸.

²⁸ TOMAS DE AQUINO, De veritate, q. 1, a. 1, c: «Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente,

Como se ve en este texto de Tomás de Aquino la mayor parte de los transcendentales se derivan de la oposición o de la relación a algo otro. Por oposición a la división se obtiene el unum. En relación con una inteligencia se deriva el verum, y en relación con la voluntad el bonum.

No es ésta, sin embargo, la única deducción posible de los transcendentales. Basándose en el modo de concebir el ser, no desde la actualidad sino de la actividad, que tuvieron los autores griegos de los primeros siglos de nuestra era, Zubiri hace una deducción de los transcendentales desde la causalidad según la cual el

«ser es uno y bueno por sí mismo, no por división de otro, ni por su ordenación a otro (...) Unidad y bondad

nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil enim est aliud unum quam ens indivisum.

Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter.

Uno modo secundum divisionem unius ad altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est individuum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum.

Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima [text. 37].

In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur: 'Bonum est quod omnia appetunt'. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem».

pertenecen por esto al ser mismo y no por sus referencias a otros»²⁹.

²⁹ NHD, p. 474. La cita completa es larga, pero merece ser transcrita:

«La causalidad es para los padres griegos una expansión proyección excéntrica de la actividad originaria en que el ser consiste. Al carácter extático del ser sigue el carácter proyectivo y excéntrico de la causalidad. De aquí se deriva consecuencias importantes para una comprensión más honda del ser mismo.

»Esta interna perfección activa de la vida le lleva, en efecto, a expandirse, precisamente por lo que ella es en sí misma. Lo que llamamos finalidad no es nada distinto del ser mismo de la causa: es la causa misma en cuanto 'es'. Esto significa que el ser de la causa es su misma entidad, razón por la cual ésta es causante; la entidad, desde el punto de vista terminal de su expansión, es lo que llamamos el bien. Por esto la causa es, en cuanto causa, buena. Y el efecto es 'bueno' precisamente porque al reproducir la causa resplandece en él la bondad de ésta. La esencia de la causalidad es bondad, decía Alejandro de Hales: en la causa, porque es su propia perfección interna; en la actividad causal porque despliega su perfección; en el efecto, porque la reproduce. Tratándose de seres finitos, claro está, esta unidad de perfección tiene el carácter de un despliegue, de una especie de tensión que se realiza en la 'dis-tensión', 'ex-tensión' y 'pre-tensión'. No entremos en el problema de esta articulación. Siempre será que el fondo ontológico de la causalidad es un agathón, un bonum, y que la manera finita de ejecutarse es una tensión. A ella llamaron los griegos éros, amor, tendencia del ser a su propia y natural perfección. De ahí **la interna implicación entre ser, unidad y bondad**, que se expresa en la unidad más profunda del éros. Al ser, como bondad, lo llamaba Dionisio Areopagita una luz inteligible y una fuente inagotable. Tal vez la idea de la irradiación recoja ambas imágenes. El ser es luz, pero lo es en el sentido de irradiación activa, de éros. Desde otro punto de vista: lo que constituye el ser es la unidad, y esta unidad es una actividad dirigida a realizarse a sí mismo, a realizar su propia forma. El bien es el principio mismo de lo que las cosas tienen, de aquello en que consisten; el ser de las cosas consiste en la 'unidad interna' con lo que ellas tienen; y esta unidad es una actividad unitaria y originante. Lo que llamamos la unidad del ser, vista desde fuera, no es pues sino la expresión de esta subordinación de lo tenido a la bondad y al éros mismo en que el sujeto consiste. La unidad expresa la primacía de la bondad sobre el ser. Por esto, la causa es causa, porque es buena. Es principio porque primero en el ser, y no al revés. Cuanto las cosas son no puede ser entendido sino desde lo que tienen que llegar a ser, es decir, desde su bondad; su realidad es su realización, su 'llegar efectiva', su tender a sí mismas, su éros. En esta realidad de las cosas, los Padres griegos ven más la actualidad desde la

Pero no sólo la unidad y la bondad se derivan del ser mismo, también se deriva la verdad³⁰.

b. Número de los transcendentales

Acerca del número de los transcendentales los autores nunca se han puesto de acuerdo. En ocasiones se han rechazado la res y el aliquid³¹, o se les ha considerado transcendentales derivados, sin

actividad que la actividad desde la actualidad. de ahí que la unidad y la bondad transcendentales no sean 'pasiones' del ser, es decir, afecciones consecutivas a él, sino su propia y positiva constitución interna. El ser es uno y bueno por sí mismo, no por su división de otro, ni por su ordenación a otro. Ibidem, pp. 472-474.

³⁰ Así continúa diciendo: «Más aún: como ser consiste en llegar a ser, lo que el ser es manifiesta su propia bondad, aquello que es el ser en su íntima y radical entidad; y éste su carácter manifestatorio que es lo que llamamos esencia de un ser, tiene relativamente al ser de quien es esencia, lo que se llama la verdad, en sentido ontológico. Lo que llamamos la esencia de los seres, en cuanto mero correlato de su definición, es siempre algo sido; y en este 'sido' hay que ver su contenido desde la acción misma por la que ha llegado a ser; la esencia, como correlato de la definición, es el precipitado del propio ser. Por esto los Padres griegos jamás llamaron esencia el mero correlato de la 'definición esencial'; entendieron más bien por esencia la actividad del ser mismo en cuanto raíz de todas sus notas. Si se quiere la esencia de la esencia es 'esenciar'. Fue para ellos siempre algo insondable y que no puede ser entendido sino en las dynámeis, en las perfecciones potentes de las cosas, cuyo ser (el de las dynámeis consiste en manifestar la insondable raíz unitaria de la esencia. Las dynámeis son la verdad, como veremos inmediatamente. Unidad, verdad y bondad pertenecen por eso al ser en sí mismo y no por su referencia a otros» NHD, p. 474.

³¹ En opinión de Leonardo Polo, por ejemplo, «Pienso que en el elenco sobran dos transcendentales: el aliquid y la res. Aliquid no es un transcendental porque equivale a mismidad. La mismidad es la característica del objeto

verdadera originalidad.

La filosofía moderna ha hablado de otro transcendental: la belleza, a quien por otra parte Platón, sin formularlo como tal, dio mucha importancia. Aún hoy siguen los autores aumentando el número de los transcendentales³². Se dice, por ejemplo, que la diferencia es transcendental³³. En concreto, la afirmación clásica de que todos los transcendentales se convierten con el ser parece que no respeta esa diferencia transcendental. Por otra parte existe una diferencia

pensado en cuanto que pensado, y no es transcendental debido a la pluralidad de los objetos, y porque, además, el estar en el orden del pensar objetivo no se debe extrapolar o considerar transcedens. Y, correlativamente, res, cosa, tampoco es transcendental, porque cosa se corresponde con aliquid sin conversión: algo es de la cosa porque versa sobre ella iluminando algunos de sus aspectos; pero el conocimiento objetivo es aspectual y no agota la realidad. Se entiende por cosa, entonces, esa realidad en cuanto que no conocida exhaustivamente por los objetos. Recuérdese aquella tesis de Tomás de Aquino según la cual hay más realidad en una mosca que en la mente de los filósofos. Es así porque el conocimiento intencional de la mosca no agota la mosca. Pues bien, la mosca es cosa en cuanto que no agotada por el conocimiento objetivo. Cosa sin conocimiento objetivo no tiene sentido. Y el objeto en cuanto tal es algo. Por tanto, es claro que algo y cosa no se convierten, porque cosa es lo real en tanto que no acaba de ser conocido como algo: son correlativos, pero no convertibles». **POLO, Leonardo**, El conocimiento habitual de los primeros principios, Servicio de publicaciones de la Univ. de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 5, Pamplona, 1993, p. 43.

³² Así se expresa un autor reciente, siguiendo el pensamiento tomista: «Hay menos acción donde hay menos acto de ser. Dice Santo Tomás: "el ente es activo en cuanto es en acto; de donde en cuanto las cosas tienen más deficientemente el ser, tanto menos activas son" (In III Sent. d. 14, q.1, a.4, sol). De manera que debemos decir que la actividad es también propiedad transcendental del ser». **CARDONA C.**, Metafísica del bien y del mal, Eunsal, Pamplona 1987, p. 43.

³³ En este sentido cfr. **GARAY, Jesús (de)**, Diferencia y libertad, ed. Rialp, Madrid 1992.

transcendental al ser los transcendentales diversos entre sí. También se afirma que el lenguaje es transcendental³⁴.

Por otra parte, están lo que se podrían llamar transcendentales antropológicos, pues en cierto modo se encuentran sólo en el hombre, aunque desde él abarcan la realidad entera. Ya Aristóteles descubrió el carácter transcendental de la inteligencia al afirmar que «el alma es en cierto modo todas las cosas»³⁵. Por otra parte Kant se refiere también a la transcendentalidad humana al hablar de la transcendentalidad del conocimiento³⁶, del «yo transcendental»³⁷ y al atribuir carácter transcendental a la libertad.

³⁴ Algo de esto se verá en el último capítulo: «persona y género».

³⁵ ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 8, 431 b 21.

³⁶ KANT, *Crítica de la razón pura*, A 12/B 25: «Llamo transcendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como del modo de conocerlos, en cuanto este modo es posible a priori. El sistema de tales conceptos puede ser llamado filosofía transcendental».

³⁷ Así escribe Zubiri refiriéndose al pensamiento kantiano: «Lo que esta síntesis del 'yo pienso' constituye es el carácter de todo objeto en cuanto objeto. Y éste es el carácter de todos los objetos, sean cualesquiera sus diferencias, coinciden. En su virtud, es un carácter transcendental. El 'ente' de Aristóteles se torna en 'objeto'. Y como este carácter transcendental está fundado en la acción del 'yo pienso', Kant llama acción y a este yo, acción y yo transcendental. Haber mostrado que el 'yo pienso' es el fundamento de la posibilidad de todo objeto, es lo que kant llama 'deducción transcendental'; porque la transcendentalidad del carácter de objeto está 'deducida' de la transcendentalidad del 'yo pienso'. No se trata de la apodeixis (demostración) aristotélica entendida como demostración silogística al modo de Wolf. Se trata de un movimiento en dos tiempos, por así decirlo. primero se descubren las categorías por 'regresión' desde el objeto a sus supuestos últimos, esto es, al 'yo pienso'; y después por 'descenso' se baja desde el 'yo pienso' a la constitución del objeto en cuanto tal. este es el método que kant llama método transcendental. CLF, 85.

2. Los sentidos del ser

De entre los transcendentales clásicos, en general, el primero y principal para la filosofía clásica fue el ser. Sin embargo no todos los autores han tenido la misma idea del ser. Bastaría recordar que para Platón el transcendental primero no es el ser, sino el Bien, que es el único que se halla más allá de las ideas, siendo, por tanto, el verdadero y único transcendental. Por otra parte, la línea neoplatónica siempre coloca por encima del Ser al Uno, que viene a ocupar el lugar que la filosofía platónica ocupaba el Bien.

No se trata aquí de hacer un estudio completo sobre el tema, lo cual excede el propósito de este trabajo. Como es sabido, sóloamente la clarificación de que el ser como existencia es distinta al ser como acto (actus essendi) ha supuesto una ingente literatura en el presente siglo³⁸. Se trata únicamente de reseñar algunos de los sentidos del ser que, por diversas razones, recoge Zubiri en sus obras para centrar algunas cuestiones.

Es conocido el diverso planteamiento metafísico que se ha dado

³⁸ E. Gilson y C. Fabro son quizá los principales autores contemporáneos que han polarizado las diversas interpretaciones del esse tomista. Para Gilson viene suficientemente expresado el esse en el «es» del juicio existencial: el esse es ser, existit, existencia. Fabro, en cambio, piensa que el esse no es simple existencia, sino la perfección absoluta de toda perfección, la intensificación suprema de perfección, **acto intensivo**, (al que ya se ha hecho referencia y se hará alguna otra en este trabajo) plenitud de toda perfección. Gilson acentúa más el esse como actualidad; Fabro, el esse como intensidad. Cfr. GILSON, Etienne, L'être et l'essence (problèmes et controverses), Paris, 1948; FABRO, Cornelio, Participation et causalité selon Sto. Thomas d'Aquin, Louvain, Paris, 1961.

en las tradiciones latina y griega a la hora de enfocar los problemas teológicos. Una de las principales divergencias está precisamente en la idea del ser. Esta cuestión aparece resaltada en Zubiri, que plantea así el tema:

«Contra lo que pudiera suponerse, la propia filosofía griega (inclusive Aristóteles) carece de un concepto unitario del ser. Más aún. No sólo no es unitario su concepto de ser (en el fondo ni tan siquiera llegaron a plantearse formalmente el problema), sino que además tampoco es unitaria su idea de lo que sea la realidad por razón de su ser. Dos problemas completamente distintos, pero esenciales a todo sistema de metafísica. Frente a ninguno de ellos adopta el pensamiento griego una actitud unitaria. Ni frente al concepto de ser, porque a pesar de la 'analogía' la idea de ser queda en el fondo diluida para Aristóteles en una multiplicidad de sentidos; ni frente a la idea de la realidad en cuanto que es, porque la 'idea y la forma' no logran la plenitud de su sentido, ni de su determinación conceptual»³⁹.

Ante este hecho evidente, que Zubiri destaca con firmeza, se pregunta qué entendieron los griegos por realidad. Los dos modelos en que constantemente se fijaron fueron las cosas materiales y los seres vivos. Y estos modelos tuvieron algunos inconvenientes.

«Buena parte de las ideas ontológicas de los griegos se inspiran en el modo de ser de las cosas materiales. Su ser consiste en 'estar'. En primer lugar, en el sentido de 'estar ahí', encontrarse efectivamente. De aquí que la '**estabilidad**' sea el carácter plenario del ser; donde estabilidad significa el

³⁹ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, pp. 465-466.

carácter abstracto de lo que 'está'. Pero las cosas además de estar devienen, 'cambian'. Como el ser es lo estable, el cambio no puede acontecer sino en sus propiedades, no en su última realidad (dejemos de lado el cambio sustancial, que tampoco es una excepción a la idea). Todo movimiento es así pura y simple mutación, y por tanto imperfección: procede sólo de un estado 'inicial' del sujeto que 'está' bajo él, y nos lleva a otro estado 'final'. **Ser es sinónimo de estabilidad, y estabilidad sinónimo de inmovilidad»⁴⁰.**

Pero tanto en Platón como en Aristóteles hay otro concepto de ser, inspirado más bien en los seres vivos. En ellos el movimiento no es una simple mutación; lo que en el movimiento hay de mutación no es sino la expansión externa de un movimiento más íntimo, que consiste en vivir.

«Vivir no es simplemente ni estar ni cambiar. Es un tipo de movimiento más sutil y más hondo. Desde Aristóteles viene por eso diciéndose: vita in motu. Este peculiar carácter del ser vital como movimiento, y no como mutación, se designó con el adjetivo 'inmanente'. (...) Si quitamos al movimiento vital lo que tiene de mutación, y nos quedamos con la simple operación interna del vivir, comprendemos que el propio Aristóteles nos dijera que para los seres vivos su ser es su vida, entendida como operación inmanente, más bien que como mutación. **Aristóteles llama así al ser enérgeia, la operación sustantiva en que consiste el ser.** En este sentido el ser sería tanto más perfecto cuanto más móvil, cuanto más operante»⁴¹.

De lo cual se deriva que el ser tiene dos significados diametral-

⁴⁰ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 466.

⁴¹ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 467.

mente opuestos. Por una parte significa 'estabilidad inmóvil' y, por otra parte, 'máxima movilidad'. Incluso la terminología empleada por Aristóteles se tiñe de imprecisión. En palabras de Zubiri:

«De aquí el grave equívoco que encierra el vocablo aristotélico enérgeia que los latinos vertieron por 'acto'. Según se atiende a la primera o a la segunda concepción, el sentido del acto varía radicalmente. En la primera, el acto significa 'actualidad': 'es', lo que efectivamente está siendo. En la segunda, acto significa 'actividad': 'es', lo que efectivamente está siendo. En tal caso el ser es operación. Y cuanto más perfecto es algo, más honda y fecunda es su actividad operante»⁴².

Este segundo sentido del ser es el que tuvo Pseudo-Dionisio que, como señala Zubiri repitiendo alguna de sus ideas, consideraba al ser como ex-tático. Este pensamiento lo siguió San Buenaventura. Recogiendo una de sus metáforas, si consideramos un recipiente lleno de agua, en la primera concepción el ser significa la masa de agua contenida en él. En el segundo sentido es el desbordamiento por el que el manantial, situado en el fondo del depósito, lo mantiene lleno y tiende a desbordar⁴³. En el primer caso el ser es un término, un acto de una potencia; en el segundo es un principio, la actividad misma. El ser es, en esta segunda acepción, una especie de primaria y radical operación activa por la que las cosas son más que realidades, son algo que se realiza.

⁴² El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 467.

⁴³ Cfr. El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, pp. 467-468.

Desde este punto de partida Zubiri reflexiona en el sentido del ser vivo, que poseyendo muchas propiedades las tiene de un modo distinto de un ser inerte:

«La manera como una cualidad es 'propia' de un ser vivo, la 'propiedad' del ser vivo, consiste en que desde ella éste se recoge en sí mismo, y se realiza a sí mismo desde aquella. La vida es una unidad, pero radical y originante; es una fuente o principio de sus múltiples notas y actos, cada una de las cuales sólo 'es' en cuanto expansión, en cuanto afirmación actual y plenaria de su primitiva unidad»⁴⁴.

Ahondando algo más en la relación que se da entre el ser vivo y sus múltiples notas se pone de manifiesto que la actividad consiste en que el ser vivo se despliega en el desarrollo de su vida. Esto da lugar a una concepción de la potencia no como imperfección sino como manifestación de riqueza ontológica:

«Los Padres griegos recogen aquí la terminología usual. El ser como unidad, más o menos rica, se llama ousía; sus riquezas o perfecciones expresas son sus dinaméis. Pero cuidemos de evitar el equívoco aquí posible. La palabra dynamis, potencia, puede significar o bien algo que, aún emergiendo de la ousía misma, es aún imperfecto porque necesita el complemento de los actos vitales, o bien puede significar la expresión analítica de la riqueza misma del ser vivo, la plenitud de su potencial vital. En el primer sentido

⁴⁴ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 468. Aquí enlaza con el tema de los transcendentales ya visto. Dice en concreto: «El ser es 'uno', pero no como simple negación de la división, sino como actividad originaria unificante. De aquí la función especial de la unidad como carácter ontológico. Dicho desde otro punto de vista: el ser consiste en la unidad consigo mismo, tanto mayor cuanto más perfecto sea el ente en cuestión».

potencia significa, algo aún defectivo; en el segundo, significa virtuosidad, una plenitud vital. Los padres griegos subrayan más bien éste último concepto, hasta el punto de que, con los neoplatónicos parece que a veces hipostasian las potencias»⁴⁵.

En este caso el ser como ousía es el tesoro unitario de la propia riqueza, y las potencias simplemente la traducción o expresión actual de ese tesoro unitario, expresión que no es sino la expansión externa del ser.

«Por eso llamaron al ser como ousía, pégé, fuente, arkhé, principio. En esas virtuosidades el ser vivo vive efectivamente, y ejecuta sus actos, sus enérgeiai, pero aquí el acto no es tanto el complemento de la potencia, cuanto la última expansión y expresión de la actividad en que el ser vivo originariamente consiste»⁴⁶.

La riqueza del ser está escondida en sí misma. Las potencias no son sino la expresión patente de ese tesoro escondido, como los actos lo son de las potencias. De ahí que la verdad del ente sean sus potencias, y la verdad de las potencias sus actos.

«Toda esta metafísica es activista. Las potencias son manifestación de la esencia porque son la plenitud activa de su ser, y los actos son manifestaciones de la potencia por idéntica razón; los actos no son sino la ratificación de las potencias,

⁴⁵ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 469. Aclara en este momento que en Filón, las potencias son los intermediarios entre Dios y el mundo.

⁴⁶ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 469.

ratificación o efusión de aquello en que el ser consiste. Por tanto, en la potencia y en los actos está presente el ser por modo de relucencia formal»⁴⁷.

En resumidas cuentas en los griegos se dan dos concepciones del ser. El ser de las cosas es, en una primera concepción, algo que está ahí: significa ante todo estabilidad. En la segunda, el ser es siempre acción primaria y radical: es ante todo actividad.

En definitiva, he querido recoger aquí estos diversos sentidos del ser, para poner de manifiesto, con una diferencia recogida en los propios textos de Zubiri, que no es fácil resumir toda la tradición en una concepción unitaria del ser que, como luego se verá, en ocasiones hace Zubiri⁴⁸, y que dependiendo de qué se entienda por ser, de eso depende cómo se estructura el orden transcendental.

3. Constitución de la transcendentalidad

La transcendentalidad según Zubiri es «el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo»⁴⁹. Por antonomasia es transcendental el momento de realidad que tienen las cosas y que es

⁴⁷ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 475.

⁴⁸ Simplificar la tradición presentándola toda en conjunto como una postura unitaria, es criticado a Zubiri con razón. Cfr. Por ejemplo ARELLANO, Jesús, la idea del orden transcendental, en «Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía» 1 (1964) p. 33.

⁴⁹ IS, p. 114.

captado por la aprehensión intelectual.

a. índole del «trans»

Saber en qué consiste la transcendentalidad depende de cómo se conceptúe el «trans». Zubiri parte de la aprehensión primordial de realidad, pues ahí es donde se capta el momento de realidad y en primer lugar dice que «trans» no significa «estar allende la aprehensión»:

«Si así fuera, la impresión de realidad sería impresión de lo transcendente. Esto significaría que la aprehensión sentiente de lo real sería formalmente, es decir en cuanto aprehensión, aprehensión de algo que en y por sí mismo fuera allende la aprehensión, sería pensar que el momento de alteridad significa que el contenido de la impresión de realidad es transcendente»⁵⁰.

Por tanto, en opinión de Zubiri la aprehensión no es transcendente⁵¹ sino transcendental. Eso no significa que las cosas no estén

⁵⁰ IS, pp. 114-115.

⁵¹ No es esta la interpretación que hacía Baciero, al estudiar la aprehensión únicamente desde la perspectiva de SE. Allí esto no parece quedar tan claro pues Zubiri hace una gran referencia al «prius» con el que se presenta el «de suyo» en la aprehensión. Baciero dice literalmente: «La intelección, por su misma naturaleza, nos remite forzosamente al 'de suyo' de la cosa. Y justamente por eso es por lo que podemos hablar de 'acto transcendente': la intelección es 'transcendente', porque es formalmente remitente», **BACIERO, Carlos, Conceptuación metafísica del 'de suyo'**, en «Realitas» II (1974-1975) p. 326. Esta es la razón por la cual Diego Gracia leer SE desde la trilogía, pues ésta precisa las imprecisiones de aquella. Cfr. **GRACIA GUILLÉN, Diego, Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri**, ed. Labor,

fuera de la aprehensión, eso hay que demostrarlo en cada caso, y la demostración de la transcendencia se apoya precisamente en la transcendentalidad, que es un momento interno a lo aprehendido. El momento transcendental de la aprehensión no nos saca de ella sino que nos sumerge en la realidad misma: es el carácter del «en propio», del «del suyo». Por ello,

«La impresión de realidad no es impresión de lo transcendente, sino impresión transcendental»⁵².

Y esto es así porque la realidad misma de la aprehensión rebasa el momento del contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad.

El «trans» no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión sino estar «en» la aprehensión. Lo transcendental no es algo separado de la realidad física, sino la realidad misma en la cual se está, pero «rebasando» su contenido determinado. A esto le llama Zubiri ser «más» que lo que es en razón de su contenido.

Este «más» en que consiste la transcendentalidad, en la historia de la filosofía se ha caracterizado como una «comunidad»:

Madrid 1986, pp. 194-203. Una discusión sobre esta cuestión puede encontrarse en **BANÓN, Juan**, Reidad y campo en Zubiri, en «Rev. Agustiniana» 34 (1993) 233-265, donde considera como dos interpretaciones posibles la consideración de la reidad, como exclusiva de la realidad en la intelección, o como realidad también fuera de la impresión.

⁵² IS, p. 115.

aquello en que coincide todo lo concebido (objeto o ser)⁵³. Para Zubiri la transcendentalidad no es tanto comunidad como comunicación:

«Trátase de una comunidad meramente formal. La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente 'extensión'. Por lo tanto no se trata de mera comunidad conceptiva, sino de comunicación ex-tensiva de lo real. El trans de la transcendentalidad es un 'ex'. el 'ex' de la formalidad de lo real»⁵⁴.

Lo que determina a la realidad como transcendental es el carácter de «ex», de ex-pansión, desde la realidad de una cosa hacia su propio contenido, primero, y después hacia la realidad de las otras cosas:

«La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de otra cosa»⁵⁵.

Hasta aquí la transcendentalidad vista desde la aprehensión intelectual. Pero si nos fijamos, ahora en la transcendentalidad de las cosas, una vez que se ha ido desde el momento de realidad de la aprehensión a «la» realidad, a las cosas reales, es decir, desde el punto de vista estrictamente metafísico, el «trans» de la transcendentalidad también es un momento de superación de la cosa misma,

⁵³ Cfr. IS, pp. 116-117. Como ser lo ha conceptuado la filosofía clásica y como objeto, sobre todo, Kant.

⁵⁴ IS, pp. 118.

⁵⁵ IS, p. 118.

«en» ella misma y «desde» ella misma. No se trata de ir hacia un «trans» que esté allende de las cosas sensibles, sino de un «trans» en las mismas cosas sensibles.

De esto trata también Zubiri en la trilogía, pero puesto que es un tema que no es de noología lo aborda en un apéndice, justamente aquel que llama «Transcendentalidad y metafísica»⁵⁶.

Para Zubiri la filosofía de la realidad viene a tratar de «lo físico en 'trans'», ese es el carácter de la 'meta-física'. Pero advierte que «la idea del metá viene cargada de muchos sentidos», por lo que es necesario acotar lo que se entiende por «metafísica»⁵⁷.

«No significa naturalmente lo que originariamente significó para Andrónico de Rodas: 'post-física'. Rápidamente después de este editor de Aristóteles, metafísica vino a significar no lo que está 'después' de la física, sino lo que está 'más allá' de lo físico. La metafísica es entonces 'ultra-física'. Es lo que acabo de llamar lo transcendente»⁵⁸.

Sin emplear este vocablo, el exponente supremo de la «ultra-física» fue Platón. Más allá de las cosas sensibles están las cosas que Platón llama inteligibles, las Ideas.

La Idea está «separada» de las cosas sensibles. Por tanto, lo que después se llamó 'metá' viene a significar lo que en Platón es la «separación».

⁵⁶ IS, pp. 127-132.

⁵⁷ IS, p. 127.

⁵⁸ IS, pp. 127-128.

En opinión de Zubiri Aristóteles rechazó aparentemente esta concepción platónica con su teoría de la sustancia. Pero en el fondo continúa en la línea de su maestro. En primer lugar porque su «filosofía primera», que después se llamó metafísica, no versa sobre las Ideas separadas, pero sí sobre una sustancia separada: el Theós. Y después, porque Aristóteles se preocupó de hecho más que de la sustancia primera de la sustancia segunda, cuya adecuación con la sustancia primera nunca vio con claridad. Como afirma Zubiri

«Y es que en el fondo, aun habiendo hecho de la idea forma substancial de la cosa, se mantuvo siempre en un enorme dualismo, el dualismo entre sentir y inteligir que le condujo al dualismo metafísico en la teoría de la sustancia. Es la pervivencia de lo 'meta-físico' como lo 'ultra-físico'»⁵⁹.

Posteriormente los medievales entendieron la metafísica como «trans-física», considerándola como algo allende lo físico. Zubiri se separa de esta concepción:

«Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario: no es algo allende lo físico, sino lo **físico mismo, pero en una dimensión distinta**. No es un 'trans' de lo físico, sino que es lo 'físico mismo en trans'»⁶⁰.

Para hacer esto, como ya se ha visto en otro lugar es necesario, según Zubiri, superar el dualismo entre lo sensible y lo inteligible, empezando por la teoría de la inteligencia. Si no el 'trans' se convierte siempre en el salto desde la esfera de lo sensible a la zona de la

⁵⁹ IS, p. 128.

⁶⁰ IS, p. 129.

realidad inteligible. Esto se supera gracias a la inteligencia sentiente.

Refiriéndose a Kant asegura que se movió siempre entre el mundo sensible y el inteligible. A pesar de que intentó superar el dualismo para tener una concepción unitaria de lo conocido, no consiguió más que la unidad del objeto, pero la metafísica se quedó fuera. En efecto, dice Zubiri resumiendo su postura:

«No hay dos objetos conocidos, uno sensible y otro inteligible, sino un solo objeto sensible-inteligible: el fenómeno. Lo que está fuera de esta unidad del objeto fenoménico es lo ultra-físico, noúmeno. Y esto que está allende el fenómeno es precisamente por esto transcendente: es lo metafísico»⁶¹.

Por tanto, en una o en otra forma, tanto para los griegos como para los medievales, o para Kant, la metafísica ha sido siempre algo «transfísico», en el sentido de algo transcendente. Zubiri propone, con su teoría de la inteligencia sentiente una «física del trans», donde la transcendentalidad es un momento físico de las cosas sensibles, captadas en impresión de realidad.

lo transcendental no es a priori se descubre «en» las cosas mismas. Además no es algo concluso, sino que tiene un carácter constitutivamente abierto:

«Ser real en cuanto real es algo que pende de lo que son las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no el elenco de tipos de cosas

⁶¹ IS, p. 129.

reales; es decir, de lo que es realidad en cuanto realidad»⁶².

Más adelante se verá en qué consisten los tipos de realidad, pero ya queda claro, que la realidad en cuanto tal no está agotada por nuestro conocimiento.

Por último Zubiri atribuye otra característica a la transcendentalidad: es el dinamismo. La transcendentalidad es una apertura dinámica. Es la misma realidad la que desde la realidad de una cosa va abriéndose a otros tipos de realidad en cuanto realidad.

Por otra parte, y esto es importante subrayarlo la transcendentalidad no tiene carácter conceptivo. No se trata del concepto de máxima universalidad:

«La transcendentalidad no es de carácter conceptivo, sino de carácter físico. es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad. No es algo físico al modo como lo es su contenido, pero es, sin embargo, algo físico: es lo físico de la formalidad, esto es, la física del 'trans' en cuanto tal»⁶³.

Lo que importaba subrayar aquí era el carácter del «trans» y, como se ha visto, tanto estudiándolo desde la aprehensión primordial de realidad, como desde la metafísica, la transcendentalidad es el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo, desde sí mismo. No se trata de ir a mundos allende lo que vemos, sino de ceñirnos a la realidad tal y como nos está presente.

⁶² IS, pp. 130-131.

⁶³ IS, p. 123.

b. Momentos constitutivos

Pues bien, esta transcendentalidad tiene cuatro momentos constitutivos:

«La formalidad de realidad tiene estos cuatro momentos estructurales: la realidad, el 'de suyo', es un momento abierto, y por tanto abierto respectivamente hacia la suidad, y hacia la mundanidad. Los cuatro subrayados son los cuatro momentos estructurales de la formalidad de realidad. O dicho en sentido inverso (partiendo de la cosa real constituida), diremos que respectividad es formalmente la suidad y la mundanidad mismas, intrínseca y unitariamente tomadas»⁶⁴.

Estos cuatro momentos constitutivos se pueden estudiar tanto desde la perspectiva de la inteligencia, es decir, desde la formalidad de realidad⁶⁵, como desde una consideración metafísica⁶⁶.

Veamos, pues, los cuatro momentos en que consiste la transcendentalidad: el momento de apertura, de respectividad, de suidad, de mundanidad. Todos ellos constituyen el momento de realidad tanto en la aprehensión como en las cosas mismas.

1) El primer momento es la apertura. La realidad es, en sí misma, algo abierto. Por lo menos a su contenido. Por ser abierta la

⁶⁴ RR, p. 37.

⁶⁵ IS, 118-123.

⁶⁶ RR, 31-40.

formalidad de realidad es por lo que la cosa real es cuanto real es 'más' que su contenido actual: es transcendental, se trasciende de su contenido. Realidad es, por tanto, formalidad abierta:

«Decir realidad es siempre dejar en suspenso una frase que por sí misma está pidiendo ser completada por 'realidad de algo'. Lo real en cuanto real está abierto no en el sentido de que por sus propiedades toda cosa real actúe sobre las demás. No se trata de actuación sino de apertura de formalidad (...) No es apertura de lo real sino apertura de la realidad»⁶⁷.

Por ser abierta es por lo que la formalidad de realidad puede ser la misma en distintas cosas reales. la multiplicidad de lo que aprehendemos se debe al contenido. Y aunque las sintamos otras sin embargo están inscritas en la mismidad numérica de la formalidad de realidad. Como afirma Zubiri:

«Apertura: he aquí el primer momento del ex de la transcendentalidad»⁶⁸.

Una manifestación de la apertura del momento de realidad es la mismidad de ese momento inespecífico aunque cambie la especificidad del contenido. En palabras de Zubiri:

«si por cualquier razón el contenido de la cosa real se modifica, no por eso la cosa real se vuelve forzosamente otra realidad. Puede continuar siendo la misma cosa real aunque modificada. ¿Qué es esta mismidad? No se trata del simple fenómeno de la constancia perceptiva sino de una estricta

⁶⁷ IS, pp. 119-120.

⁶⁸ IS, p. 120.

mismidad numérica del momento de realidad. El contenido del 'de suyo', es decir lo que es 'de suyo', ha cambiado pero no ha cambiado el 'de suyo' mismo en cuanto tal. La misma formalidad de realidad, en mismidad numérica 'reifica' cuanto adviene a su contenido»⁶⁹.

La mismidad numérica del momento de realidad hace que la cosa sea la misma, aunque no sea lo mismo. Esto es caracterizado por Zubiri como comunicación, no como mera comunidad:

«no es que el concepto de realidad sea igual en las distintas realidades, sino que se trata de una mismidad numérica. Cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma»⁷⁰.

2) El segundo momento constitutivo es la respectividad. Como la realidad es formalidad 'abierta', no es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierta.

La respectividad no es relación porque es momento constitutivo, sin embargo la relación implica que ya estén constituidos sus dos relatos.

Realidad es real respectivamente a aquello que es 'de suyo'. Es la realidad misma la que en cuanto realidad es formalmente apertura respectiva.

«Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real

⁶⁹ IS, p. 119.

⁷⁰ IS, p. 119.

sólo respectivamente a esto o lo otro. La apertura respectiva es transcendental»⁷¹.

3) La realidad está abierta respectivamente en primer lugar a su contenido. Por ello el contenido no es algo abstracto sino que es 'de suyo', que es 'en propio'. Por eso la realidad dice Zubiri que es 'suificante'.

La realidad, al estar abierta al contenido hace que ese contenido tenga una característica. No es 'el' contenido en abstracto, sino que es un contenido que es «de suyo», que es «en propio». Por tanto el contenido es realmente «suyo», de la cosa. El contenido es «su» contenido.

«Al ser respectivamente abierta, la formalidad de realidad no sólo 'reifica' el contenido sino que lo hace formalmente 'suyo'. Es por así decirlo 'suificante'. Antes de ser un momento del contenido, la suidad es un momento de la formalidad misma de realidad. Esta formalidad de realidad es, pues, lo que constituye la suidad en cuanto tal»⁷².

La suidad es un momento del 'ex' de la transcendentalidad.

4) Pero la apertura no es respectiva solamente al contenido. La formalidad de realidad está abierta a ser un momento del mundo, un momento de «la» realidad.

⁷¹ IS, p. 121.

⁷² IS, p. 121.

¿Qué es el mundo?, se pregunta Zubiri:

«No es el conjunto de las cosas reales. Porque este conjunto supone algo que 'conjunte' estas cosas. (...) Lo que conjunta es un momento físico de las cosas reales mismas. Y este momento es el momento de realidad pura y simple de cada una de ellas. El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de 'la' realidad»⁷³.

Zubiri concluye de esto que cada cosa es 'de suyo' mundanal. Y que aunque sólo hubiera una sola cosa real ésta sería constitutiva y formalmente mundanal.

Este es el cuarto momento de la transcendentalidad⁷⁴.

En la respectividad, por tanto, se pueden distinguir dos aspectos la respectividad constituyente y la remitente. La segunda se apoya en la primera.

«El momento de realidad es, pues, respectividad constituyente, un momento formalmente abierto de realidad. Esto significa que como abierta, la formalidad de realidad es siempre la misma. Ya lo dijimos. Esta mismidad significa ante todo, dentro de cada cosa real, que su momento de realidad es reificante de cuanto le adviene positiva o negativamente a su talidad; a pesar de las modificaciones en la talidad, la formali-

⁷³ IS, p. 122.

⁷⁴ Cfr. IS, pp. 119-122.

dad, pues, de realidad continúa siendo la misma»⁷⁵.

Pero esta apertura tiene otro carácter cuando en vez de una sólo cosa son varias:

«Porque cuando hay no sólo una cosa real, sino varias, entonces, puesto que en cada una de ellas el momento de realidad es formalmente abierto como realidad sin más, resulta que ese momento **es el mismo en todas ellas**. esta mismidad está fundada en la apertura del momento de realidad, en su respectividad constituyente, según la cual la realidad de cada una de las cosas reales está abierta a todas ellas»⁷⁶.

Existe una respectividad constituyente de cada cosa que funda la respectividad remitente.

«La respectividad constituyente es constitutiva de la forma y el modo de realidad de una cosa. En cambio, la respectividad remitente remite de la forma y modo de realidad de una cosa a las formas y modos de realidad de otras. Pero esta remisión se funda en el carácter estructural del momento de realidad de cada cosa como realidad abierta sin más»⁷⁷.

Como el carácter abierto de la respectividad mundanal, se apoya en el momento de realidad, tenemos una característica del mundo muy similar a la que se veía con respecto a la realidad. Se trata de la mismidad del mundo, a pesar de la diversidad de cosas:

⁷⁵ RR, pp. 37-38.

⁷⁶ RR, p. 38.

⁷⁷ RR, p. 38.

«La apertura de la realidad de cada cosa como real es mundo. Cada cosa real es constitutiva mundanidad. Aunque no hubiera más que una sola cosa, habría mundo. Porque el mundo está determinado por la realidad de cada cosa real. Entonces, cuando hay varias cosas, la respectividad remitente de una forma de realidad a otras confiere al mundo un matiz distinto: **el mundo de las cosas reales es entonces idénticamente 'el mismo'**. Por tanto si nos referimos al mundo con este carácter, como unidad del mundo de todas las cosas reales y de todas las formas y modos de realidad, resulta que en este aspecto **mundo es la unidad de respectividad** de todas las cosas reales en cuanto reales»⁷⁸.

En este sentido la apertura que es respectividad mundanal, Zubiri la caracteriza también como comunicación:

«La transcendentalidad es algo que se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Transcendentalidad entonces no es comunidad, sino comunicación»⁷⁹.

las cosas, abiertas desde sí mismas por el momento de realidad, están comunicadas, por ese momento de realidad que tiene una mismidad. Es la misma realidad la que acoge los distintos contenidos de todas las cosas, aunque cada una tenga su propio momento de realidad:

«La formalidad de realidad es inespecífica. No se agota nunca en el contenido, sino que se mantiene en mismidad numérica, u por eso aloja en sí todos los demás contenidos:

⁷⁸ RR, p. 38.

⁷⁹ IS, p. 118.

todos son no sólo realidad, sino que todos tienen la misma formalidad de realidad, con una mismidad física y numéricamente idéntica»⁸⁰.

4. Los transcendentales zubirianos

Después de recoger lo que Zubiri entiende por transcendentalidad, hemos de detenernos a considerar, desde el punto de vista metafísico, cuáles y cuantos son los transcendentales zubirianos y cómo estructura él el orden transcendental.

Como ya se ha dicho, Zubiri cambia el transcendental radical: ser por realidad, que como se ha constatado, era otro de los transcendentales clásicos, el que hacía referencia directa a la esencia de las cosas⁸¹. Por esta razón se podría decir que la consideración transcendental de la esencia que hace Zubiri en Sobre la esencia está en continuidad de uno de los posibles desarrollos abiertos por la concepción clásica.

En su opinión, sin embargo, ser y realidad no guardan el mismo orden que tradicionalmente y quizá no sean compatibles como transcendentales:

⁸⁰ RR, p. 26.

⁸¹ TOMAS DE AQUINO, De Veritate, q. 1, a. 1, c: «Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis».

«La filosofía clásica ha entendido que aquello radical que constituye el carácter transcendental de todo, es justamente el ser. Por razones que aquí no puedo exponer –las he expuesto muchas veces de palabra y por escrito– yo pienso exactamente lo contrario: el ser es pura y simplemente una actualidad ulterior a lo real. Aquello que constituye lo transcendental en cuanto tal es lo real en cuanto tal, la realidad en cuanto tal. **El orden transcendental no es el orden del ser, sino el orden de la realidad en cuanto tal**»⁸².

Como se deduce a primera vista de este texto, Zubiri no sólo coloca a la realidad antes que al ser, sino que sólo confiere carácter transcendental a la realidad y no al ser⁸³. Esto ya

⁸² SSV, p. 378.

⁸³ Si el ser en Zubiri tiene o no carácter transcendental es algo en lo que no están de acuerdo los escasos estudios que hay sobre este tema. Es evidente que dada la importancia que este tema tiene en el autor estudiado, está por hacer un estudio sobre el orden transcendental en toda su amplitud. En concreto respecto a la transcendentalidad del ser en Zubiri Rovalletti opina negativamente. Dice así: «Rigurosamente hablando el ser no es transcendental, porque no cabe aplicarle la forzosidad de la disyunción, sino en uno de sus miembros. Por ser actualidad mundanal, la forzosidad obliga a la cosa real a quedar actualizada o como 'ser' o como 'sobre-ser'. Dios tiene realidad, pero no ser. Es pro-ón: sobre ser, extramundanal», **ROVALETTI, M^a Lucrecia, Esencia y realidad. La función transcendental de la esencia en la filosofía de Zubiri**, López Libreros, Buenos Aires 1979, p. 83.

Sin embargo no opina lo mismo Aísa, en primer lugar cuando afirma que el ser es transcendental, aunque no sea el primero: «Lo transcendental no es sin más lo transcendental por excelencia: el ser, por ejemplo, es transcendental, pero no es lo primo et per se transcendental, porque se funda, según Zubiri, en la realidad», **AÍSA, Isabel, De la posibilidad de perspectivas o niveles de la transcendentalidad. A propósito del orden transcendental de Xavier Zubiri**, en «Thémata» 4 (1987), p. 8; más adelante compara el ser con la verdad, de lo cual parece deducirse que los considera a los dos igualmente transcendentales: «El esse se funda en la realidad pero, a diferencia del verum (y del bonum) la realidad mundanal inexorablemente 'es', aunque no hubiera comprensión. El esse y el verum son actualidades: de la realidad en el mundo y de la realidad en la intelección, respectivamente. Sin embargo, así

lo había dicho en SE, al hablar de lo que el ser tiene de propio, oponiéndose a Heidegger:

«Esta unidad del ser podría llevar a pensar que lo transcendental es entonces el 'ser' mismo. Es la tesis de Heidegger. (...) Ahora nos basta con repetir que 'ser' es un acto 'ulterior' de lo real qua real; el ser se funda en la realidad. Y, por tanto, **lo transcendental no es el 'ser' sino la 'realidad'**»⁸⁴.

Por eso, antes de pasar a analizar algunos de los transcendentales zubirianos, pasemos a decir cuántos y cuáles son los transcendentales para Zubiri.

Ante todo hay que apuntar que, aunque Zubiri ha hablado largamente y en muchas de sus obras sobre el orden transcendental, no ha hecho un análisis sistemático y de conjunto sobre el mismo. En Sobre la Esencia, que dedica tanto espacio a la transcendentalidad, lo hace sólomente con el objetivo deliberado de tratar del carácter transcendental de la esencia⁸⁵. De todas maneras en esa disertación se recogen datos que permiten, en cierto modo, reconstruir su concepción del orden transcendental. Así, en su opinión, el orden transcendental, tal y como lo formuló la Escolástica, es una «verdad

como lo real no puede no estar presente en el mundo, puede no estar presente en el intelección», Ibidem, p. 11.

⁸⁴ SE, pp. 411-412.

⁸⁵ Cfr. SE, pp. 424, 426, 432, 455, entre otras.

y verdad fundamental, pero necesitada de mayor discusión»⁸⁶.

Otra innovación que introduce entre los transcendentales clásicos, además de la no pequeña de negar la transcendentalidad al ser, es incluir el transcendental **mundo**, de hondo sabor kantiano y, sobre todo, heideggeriano. Por otra parte, distingue entre transcendentales simples y transcendentales complejos. Además, introduce la terminología escotista de transcendentales disyuntos, aunque afirma que lo hace en un sentido diferente del que Duns Escoto⁸⁷ lo utilizó. Dentro de su aplicación de la disyunción a algunos de los transcendentales, hay una evolución en su pensamiento, como más tarde se verá. Pero quizá lo más original del pensamiento zubiriano sobre los transcendentales es el establecimiento de lo que él llama la función transcendental⁸⁸.

En primer lugar la distinción entre transcendentales simples y complejos se produce porque Zubiri distingue dos órdenes transcendentales:

«Uno es la estructura transcendental de la cosa real en

⁸⁶ SE, p. 419. Cfr. también p. 388, donde afirma que la concepción clásica del orden transcendental, en cuanto que se opone al idealismo transcendental es inatacable, pero está necesitada de una ulterior discusión en cuanto a dos puntos: tanto en lo que se refiere a la idea misma de lo transcendental como por lo que respecta a los modos generales de ser, esto es, al orden transcendental en cuanto orden.

⁸⁷ Escoto, como se verá más adelante, también hablaba de transcendentales simples y complejos.

⁸⁸ Cfr. **BANÓN, Juan**, Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri, en «Cuadernos salmantinos de Filosofía» 19 (1992) 287-312.

y por sí misma; otro es la estructura transcendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás»⁸⁹.

Así, la realidad es el primer transcendental simple, porque con él se está analizando la estructura de cada cosa real considerada en sí misma; sin embargo el transcendental mundo, aunque hunde sus raíces en la cosa misma, responde a la estructura de las cosas en su vinculación con las demás.

Haciendo un elenco de los transcendentales zubirianos, según consta en Sobre la esencia⁹⁰ habría que nombrar los siguientes:

- la esencia en y por sí misma y en función transcendental hace de la cosa una realidad sin más. He aquí los dos primeros transcendentales: res y unum. Estos son los **transcendentales simples**.

- La esencia en su vinculación con todo lo real y en función transcendental hace de la cosa mundo, aliquid, verum y bonum. Estos cuatro son **transcendentales complejos**.

En otra obra, mas adelante, también habla del pulchrum como transcendental⁹¹, que habría que colocar entre los transcendentales complejos.

⁸⁹ SE, p. 426.

⁹⁰ Cfr. SE, 418ss.

⁹¹ Cfr. Reflexiones filosóficas sobre lo estético (1975), en SSV, pp. 323-405.

En opinión y palabras de Zubiri, transcendentales «complejos»

«son aquellos transcendentales que competen formalmente a cada cosa real por el mero hecho de ser real, pero que expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales. En cambio, son transcendentales 'simples' aquellos que expresan sin más la realidad en y por sí misma»⁹².

Y entre los transcendentales complejos el primero es el mundo:

«Y digo que mundo es el primer transcendental complejo, el transcendental fundante de todos los demás transcendentales complejos: aliquid, verum, bonum. Los tres son complejos; expresan, en efecto, lo que es intrínsecamente el carácter de realidad de cada cosa como referibilidad a las demás. Y esta referencia no es sino la respectividad de lo real qua real, esto es, el mundo. Sólo porque una res en cuanto res es respectiva a las demás, puede ser y es un aliud respecto de ellas»⁹³.

Lo mismo sucede con el verum y el bonum:

«envuelven una respectividad de la realidad inteligente y volente a la realidad inteligida y querida. Sólo porque la cosa real inteligente y volente está en el mundo de las demás cosas reales, sólo por esto es posible que haya intelección y volición, y, por tanto, verum y bonum transcendentales»⁹⁴.

De momento, y aunque más adelante trataremos el tema de los

⁹² SE, p. 429.

⁹³ SE, pp. 429-430.

⁹⁴ SE, p. 430.

transcendentales disyuntos y conjuntos, terminamos con la siguiente cita:

«En definitiva, el orden transcendental es el orden de las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo 'de suyo'. Estas cosas son 'de suyo' en y por sí mismas; son los transcendentales simples (res y unum). Y son también 'de suyo' respectivas; son los transcendentales complejos, bien disyuntos (mundo), bien conjuntos (aliquid, verum, bonum), de los cuales éstos se fundan en los disyuntos. Esta es la estructura transcendental de la realidad, una estructura determinada por la talidad en función transcendental. Esta estructura transcendental reposa, pues, sobre dos transcendentales primarios: realidad y mundo; transcendental simple aquél, transcendental complejo éste»⁹⁵.

De entre los transcendentales zubirianos nos vamos a detener en este apartado en los primarios: realidad y mundo, incluyendo el tema de los transcendentales disyuntos. Finalmente, aunque haya sido desbancado del orden transcendental, se dirá algo de lo que Zubiri entiende por ser. Más adelante afrontaremos la función transcendental.

a. Realidad⁹⁶

Lo que los clásicos atribuían al ser Zubiri se lo atribuye a la

⁹⁵ Se, p. 432.

⁹⁶ Respecto a la génesis del vocablo 'realidad' proveniente del término latino res, cfr. el interesante artículo: MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, Genealogía de la palabra 'realidad', en «Cuadernos de Filosofía Latinoamericana» (1993) 99-113.

realidad. La realidad es por tanto el primer transcendental. El primer transcendental simple.

En primer lugar interesa saber cómo llega Zubiri a esta conclusión y qué entiende realmente por ser y por realidad.

Lo que Zubiri entiende por realidad es un significado nuevo del que tradicionalmente ha recibido en filosofía. Como se ha puesto de relieve por Marquínez Argote:

«La genialidad de Zubiri no consiste en el obvio uso que todos hacemos de las palabras recibidas de la tradición, sino en haberle dado un nuevo significado a la palabra realidad. Esta, en Zubiri, no significa primariamente la existencia en sí de las cosas (realismo), ni la existencia objetiva o en mí de las mismas (idealismo); realidad significa primariamente **la actualidad de las cosas y de mí mismo 'aquende' la aprehensión como formalidad 'de suyo'**; alteridad real de tipo formal desde la cual se plantea la cuestión de qué sea la realidad como fundamento 'allende' la aprehensión»⁹⁷.

Este sentido de realidad como formalidad, que ya ha salido varias veces a lo largo de este trabajo, lo forja Zubiri frente a la cosa-sentido de la fenomenología y no frente a la noción aristotélica aristotélica. Así se expresa certeramente Diego Gracia:

«El concepto zubiriano de realidad no surge frente al aristotélico de naturaleza, sino frente al fenomenológico de cosa-sentido. Esto se afirma expresamente en la página 105 de SE. Y recibe nueva aclaración en el siguiente texto de la página

⁹⁷ MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, Genealogía de la palabra 'realidad', en a.c., p. 112.

402: "Los efectos de una silla real son reales; no hay la menor duda. Pero la silla qua silla no es real, porque 'silla' no es un carácter que le competa 'de suyo'. Es 'cosa-sentido' pero no es 'cosa-realidad'. Y esto no procede de que la silla sea artificial; una caverna no es artificial; sin embargo, el que sea 'morada' hace de ella una 'cosa-sentido'. Por esto los efectos que produce la silla no son reales si se considera la silla qua silla; la silla no actúa sobre las demás cosas igual silla, sino que actúa sobre ella, por ejemplo, qua madera, o por la forma que posee" (SE, p. 402). La realidad se define, pues, como 'de suyo' frente a cualquier otro tipo de sentido fenomenológico. Repito: el concepto zubiriano de realidad no surge frente al aristotélico de naturaleza, sino frente al fenomenológico de cosa-sentido»⁹⁸.

Y no sólo rompe Zubiri respecto a la fenomenología, sino a Heidegger, que ya se había separado anteriormente de la conciencia fenomenológica⁹⁹.

⁹⁸ GRACIA, Diego, Voluntad de verdad. para leer a Zubiri, ed. Labor, Barcelona, 1986, p. 199.

⁹⁹ Así se expresa Pintor Ramos: «Estamos en el punto crucial que marca la separación de Zubiri respecto de heidegger. El impulso de radicalidad que mueve al filósofo alemán no puede satisfacerse prolongando su camino, sino retrocediendo, dando otro paso atrás similar al que el propio Heidegger dio con respecto a Husserl. Antes de asegurar las respuestas últimas, es preciso solidificar las primeras, posiblemente más modestas, pero fundamentales en el sentido de 'fundamento'. Del mismo modo que Heidegger rompió el círculo encantado de la conciencia, es preciso ahora romper también el círculo mágico del sentido, porque, si éste fuera derivado, significaría un estrechamiento arbitrario de la realidad (...) Si el círculo del sentido fuese derivado y reducido, cabría la sospecha de que dejase fuera aspectos importantes, cuando menos, que los manipulase arbitrariamente para someterlos a una lógica que le es extrínseca. En este sentido, las ausencias de temas importantes en el tratamiento de Heidegger ya no son anécdotas. Antes el propio Zubiri insinuaba la ausencia de una doctrina de las realidades físicas, precisamente un tema candente con la revolución producida en la física por la teoría de la

Tener esto claro desde el principio ayuda a no desenfocar la concepción metafísica zubiriana. En realidad, aunque Zubiri tarda en dar forma acabada a su pensamiento, las intuiciones principales las tuvo desde sus primeros escritos. Así el tema del ser y de la realidad lo plantea del siguiente modo en Zubiri en su primera obra:

«El entendimiento se mueve siempre en el 'es'. Esto ha podido hacer pensar que el 'es' es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que hay, y lo conoce como siendo»¹⁰⁰.

En esta breve frase: «el hombre entiende lo que hay, y lo conoce como siendo» ya está planteada la gran cuestión sobre la inteligencia humana a la que Zubiri dedicaría muchos esfuerzos. En ella están implicados la realidad y el ser y el orden que se da entre ellos. El ser se conoce como perteneciente a una realidad que, en cierto modo, le precede: «el ser es siempre ser de lo que hay»¹⁰¹.

Sin embargo en este escrito inicial aún no está presente en Zubiri el peso metafísico de la 'realidad', que apenas está presente en esta etapa. Por eso propone como alternativa a la ontología del ser -

relatividad y la mecánica cuántica; parece que en el pensamiento de heidegger no hay instrumentos para hacer frente a esas cuestiones. Al lado de esto, surge el problema de Dios, para el cual Zubiri tampoco encuentra vías adecuadas en el horizonte ontológico de Heidegger»: **PINTOR RAMOS, Antonio**, Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri, en «Revista de Filosofía» (México) 23 (1990) pp. 176-177.

¹⁰⁰ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 436.

¹⁰¹ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 437.

que confrontándola con Heidegger se le queda corta-, una ontología del 'haber'. Como ha puesto de relieve Pintor Ramos:

«En su filosofía madura Zubiri rechazará tajantemente esta alternativa, pues el 'haber' pertenece al orden del sentido y, por tanto, surge por referencia a la función que las cosas desempeñan en la vida humana»¹⁰².

En efecto, en Inteligencia y Logos, Zubiri rechazará la metafísica del 'haber'¹⁰³. Sin embargo hemos querido dejar constancia de cómo desde el principio buscó una alternativa que superara las deficiencias que encontraba en la ontología escolástica y en la heideggeriana.

Ahora bien, ¿qué entiende Zubiri, en su época madura, exactamente por realidad? Ya se expuso algo al tratar de la habitud de la inteligencia y del hombre como animal de realidades. Es una cuestión que Zubiri dejó claramente expuesta en su trilogía sobre la inteligencia y en el último libro que trabajó: El hombre y Dios. Este último lo comienza precisamente con un apartado titulado: La Realidad. Recordemos alguna de sus expresiones:

¹⁰² PINTOR RAMOS, Antonio, Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri, en «Revista de Filosofía» (México) 23 (1990) p. 182.

¹⁰³ En IL, pp. 349-350, afirma: «Podría pensarse que frente al 'ser' hierro se puede echar mano de otro verbo para expresar la realidad férrea. Sería el verbo 'haber'. Se diría que 'hay' hierro a diferencia de 'es' hierro. El 'hay' expresaría la nuda realidad. No lo pienso así. El 'hay' designa siempre y sólo algo que hay en mi vida, en mi situación, etc. Pero esto no designa sin más 'realidad'. La realidad es una formalidad de la cosa en y por sí misma; no es cuestión de que haya o que no haya».

«Entiendo por realidad de algo el que estas notas pertenezcan a la cosa 'de suyo', es decir, que no sean tan sólo signo de respuesta. Así para un perro, el calor 'calienta', es decir, le impone un modo de conducta: acercarse, huir, etc. Pero para nosotros, hombres, ante todo el calor 'es caliente'. Sus caracteres le pertenecen 'de suyo'. Y por esto al estar así aprehendido 'de suyo' el calor tiene lo que llamaré la formalidad de lo real»¹⁰⁴.

A las cosas reales les trae sin cuidado ser conocidas o no; por ello no dejan de ser reales. Pero nosotros sólo sabemos que son reales porque lo aprehendemos así con nuestra inteligencia.

Zubiri al analizar los modos de conocer, el sentir y el inteligir, distingue en lo aprehendido, dos aspectos relacionados con la alteridad, porque lo conocido es distinto al cognoscente: uno es el contenido de lo aprehendido y otro el modo de quedar lo conocido en el cognoscente. Como se ha visto, a este modo de quedar lo denomina formalidad.

Recordemos también que para sólo hay dos modos de formalidad cognoscitiva: estimulidad que es la formalidad propia del animal y realidad, que es la formalidad característica de la persona, gracias a la inteligencia. Inteligir consiste precisamente en aprehender las cosas como reales, o bien a aprehender la realidad. Zubiri afirma:

«Realidad no significa aquí existencia, y mucho menos algo allende mi aprehensión, sino que es la formalidad según la cual eso que llamamos calor está aprehendido como algo 'de suyo', es decir, según la formalidad de realidad. La existencia

¹⁰⁴ HD, p. 18.

misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad»¹⁰⁵.

La realidad es formalidad, porque así son aprehendidas las cosas por la inteligencia humana. Y gracias a que la realidad está en la inteligencia podemos conocer que la realidad está también allende mi aprehensión. En parte para distinguir la realidad de la noología, es decir, la formalidad de realidad tal y como se actualiza en nuestra inteligencia, de la realidad de las cosas que pertenece al estudio de la metafísica, Zubiri en la trilogía terminó por llamar reidad¹⁰⁶ a esta realidad en la inteligencia¹⁰⁷. Este es un sentido restringido del término reidad. Así lo expone Diego Gracia:

«Reidad o realidad. Ya sabemos cuál es la diferencia entre estos dos términos, capitales en la noología zubiriana.

¹⁰⁵ HD, p. 18.

¹⁰⁶ Cfr. por ejemplo IS, p. 57: «formalidad de reidad o realidad (...) reidad significa aquí simple realidad, simple ser 'de suyo'». Y en otro lugar: «Más que de realidad y realismo (tanto crítico como ingenuo) habría que hablar de reidad y reismo. 'Reidad': porque no se trata de una zona de cosas, sino de una formalidad. 'Reismo': porque este concepto de reidad o realidad deja ahora abierta la posibilidad de muchos tipos de realidad», IS, p. 205.

¹⁰⁷ «Esta es la nueva formalidad: ~~formalidad de reidad o realidad~~. Inmediatamente voy a dar razón de este neologismo 'reidad', que me he visto obligado a introducir en la descripción de la formalidad de la aprehensión humana. Dado el carácter completamente distinto que el término realidad puede tener en el lenguaje vulgar y aun en el filosófico, a saber realidad allende la aprehensión, el término reidad puede servir para evitar confusiones. Pero hecha esta aclaración, emplearé los dos términos indiscernidamente: reidad significa aquí simple realidad, simple ser 'de suyo'», IS, p. 57. Pero como este no es el sentido usual del término realidad, Zubiri ha tenido que forjar el no excesivamente afortunado neologismo 'reidad': cfr. GRACIA, Diego, Voluntad de verdad. para leer a Zubiri, o.c., p. 133.

(...) la distinción entre la realidad como formalidad actualizada en la aprehensión (esto es, como reidad) y la realidad como lo que son las cosas allende mi aprehensión, con independencia de ella (es decir, como realidad). Esto es lo único que la tradición filosófica ha solido entender por realidad, y lo que Zubiri rechaza, al menos en este nivel de análisis. **Realidad**, repitá-noslo una vez más, no designa las cosas del mundo tal como existen 'allende' mi aprehensión e independientemente de ella, sino la formalidad como las cosas se me actualizan 'en' la aprehensión como 'en propio' o 'de suyo'»¹⁰⁸.

Pero puede también utilizarse en un sentido amplio: para expresar con exactitud que el momento de realidad es, ante todo, formalidad, tanto 'dentro' como 'allende' la aprehensión:

«Porque lo real es siempre y sólo lo que es 'de suyo'. Lo real 'allende' no es real por ser 'allende', sino que es real por ser 'de suyo' algo 'allende'. 'Allende' no es sino un modo de realidad. Realidad es formalidad del 'de suyo' sea 'en' la impresión, sea 'allende' la impresión. Lo impresionantemente real y lo real coinciden, pues, en ser realidad del 'de suyo'; esto es, coinciden en ser reales»¹⁰⁹.

Con esto Zubiri quiere separarse de otros sentidos que el lenguaje vulgar y el filosófico han dado del vocablo realidad¹¹⁰:

«¿Qué es esta realidad que 'se' divide en realidad en la percepción y realidad allende la percepción? Ya lo hemos dicho

¹⁰⁸ GRACIA, Diego, Voluntad de verdad. para leer a Zubiri, o.c., p. 133.

¹⁰⁹ IS, p. 152.

¹¹⁰ Cfr. BAÑÓN, Juan, Reidad y campo en Zubiri, en «Rev. Agustiniana» 34 (1993) pp. 235-255.

y repetido una y otra vez: es ser 'de suyo' lo que es, serlo 'en propio', es decir, ser reidad»¹¹¹.

Por tanto, lo primario de la realidad no es la realidad como zona, sino la realidad como formalidad:

«Las cosas 'allende' son reales no por estar 'allende', sino por ser en ese 'allende' lo que 'de suyo' son. Esto es, lo primario no es la realidad como zona, sino como formalidad, la reidad»¹¹².

El problema de interpretación en Zubiri es cómo se articulan el 'allende' racional con el 'aquende' campal. Son diversas las interpretaciones en sentido restringido o en sentido amplio. En nuestra opinión nos parece acertada la propuesta de Marquínez Argote cuando afirma:

«A mi modo de ver no se puede sostener zubirianamente la absoluta independencia del 'allende' con respecto al 'aquende', porque el 'allende' no es transcendente 'a', sino transcendente 'en' la aprehensión»¹¹³.

Lo que sí es una conclusión clara con respecto a la realidad zubiriana, es que la realidad es 'de suyo' a diferencia de otras conceptualizaciones realistas o idealistas. Dicho en palabras de Diego Gracia:

¹¹¹ IS, pp. 182-183.

¹¹² IS, p. 174.

¹¹³ MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, Genealogía de la palabra 'realidad', en a.c., p. 112, nota 37.

«realidad no es sinónimo de cosa 'en sí', como defendió siempre la metafísica antigua y medieval, ni tampoco de cosa 'en mí', como pensó el subjetivismo moderno. Realidad es algo previo al en sí y al en mí, es 'de suyo', si se prefiere, 'de sí'»¹¹⁴.

Sin embargo, en ambas zonas, la de la aprehensión y la del 'allende' se trata de auténtica realidad. La realidad en la aprehensión y la realidad «allende» son idénticas en cuanto realidad porque son idénticas en ser «de suyo». Ahora bien, lo que es distinto es el contenido del «de suyo». En la aprehensión el contenido es real pero es insuficiente en la línea de la realidades. Esta insuficiencia es lo que distingue ambas zonas de realidad. Y esa insuficiencia es justo la que lleva a «la» realidad «allende», la que nos fuerza a emprender, desde la aprehensión primordial y desde el «hacia» del logos, la marcha de la razón. Ir a «la» realidad, a lo real «allende» la aprehensión es algo necesario; en su radical insuficiencia la realidad, presente ya en la aprehensión primordial, está remitiendo, por sí misma, «hacia» lo real «allende» la aprehensión. El «más» intrínseco de la realidad, del que se ha hablado, lleva expansivamente a «la» realidad, estando ya en ella.

Nuevamente en palabras de Diego Gracia:

«El 'realismo' zubiriano es muy poco ingenuo y bastante escéptico. Sólo afirma una cosa con toda energía, y es que siempre tenemos el bastión inexpugnable del 'de suyo'. El 'de suyo' es el hilo rojo que permanece inalterable en la aprehensión y allende la aprehensión, y que nos permite realizar la marcha de uno a otro ámbito. La marcha no es desde la realidad

¹¹⁴ GRACIA, Diego, Voluntad de verdad. para leer a Zubiri, o.c., p. 139.

allende ella, sino que es marcha dentro de la realidad (es decir dentro del 'de suyo'), buscando el fondo de la cosa. La razón es marcha en profundidad, hacia el fundamento; es intelección fundamental»¹¹⁵.

Y hablando de las relaciones entre el ser tradicional y la realidad de Zubiri, éste apenas entra en la secular polémica acerca de la distinción essentia-existencia. Cuando lo hace la recoge en los términos planteados en la escolástica. Como es sabido Egidio Romano fue el primero en hablar de esse essentiae y un esse existentiae.

Ciertamente no era esta la concepción que Tomás de Aquino tenía sobre la distinción real. Para él esencia y esse son dos principios intrínsecos de una cosa. No se distinguen como entre dos cosas: tamquam res et res. No hay, por tanto, dos esse sino uno solamente¹¹⁶.

En este sentido la postura de Zubiri se acerca a la Tomás de Aquino, pues para Zubiri no hay una separación entre los dos

¹¹⁵ GRACIA, Diego, Voluntad de verdad. para leer a Zubiri, o.c., p. 152.

¹¹⁶ Como indica Arellano respecto a las relaciones entre la metafísica de Zubiri y Tomás de Aquino: «Los supuestos ontológicos de algunas direcciones escolásticas podrían ser identificados con cierta facilidad en esta descripción generalizada de la concepción 'escolástica' que Zubiri tan sutil y profundamente analiza y supera por remisión a una teoría transcendental de lo real. Pero Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, es sólo lejana y confusamente reconocible en tal descripción; es, probablemente, ajeno a los supuestos ontológicos de la 'escolástica' superada aquí; quizá próximo a algunas de las dilucidaciones metafísicas más importantes re-innovadas por Zubiri; y simplemente diferente en relación con importantes perspectivas adoptadas por el autor», ARELLANO, Jesús, la idea del orden transcendental, en «Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía» 1 (1964) 29-83.

momentos que él distingue en las cosas, aquél que forma el momento de talidad y la realidad propiamente tal¹¹⁷, que lo que constituye el momento transcendental¹¹⁸.

Respecto a la polémica antes citada, la opinión de Zubiri es, en

¹¹⁷ En el primer capítulo, al recoger algunos datos históricos en torno al concepto de persona, se ha expuesto más detalladamente la concepción de Tomás de Aquino, siguiendo la metafísica tomista en la línea de Cornelio Fabro. Pues bien, visto el esse desde esa perspectiva, es decir, como actus essendi, en nuestra opinión, no le alcanzan las críticas zubirianas al Ser tal y como normalmente lo entendió la Escolástica y muchos de los llamados tomistas, entre ellos. Para Tomás de Aquino la distinción entre essentia-esse no es la distinción esencia-existencia, y mucho menos hay un esse essentiae y otro esse existentiae. Sólo hay un esse, aquél que actualiza la esencia. Por esta razón Tomás de Aquino no llega a entificar la realidad, ni a sustantivar el Ser. El Ser no es, en la concepción del Aquinate, una sustancia, porque el esse es sólo un co-principio intrínseco del ente que forma una unidad juntamente con la esencia. Desde aquí se pueden apreciar dos homologaciones, aún tratándose como es evidente, de dos metafísicas diferentes:

a. En cierto modo es homologable la diferencia en el ente que hace Tomás de Aquino entre el plano transcendental y el predicamental, del que lleva a cabo Zubiri en las cosas entre el plano talitativo y el transcendental. En ambos se trata de dos momentos distintos de la cosa, pero que no se diferencian tanquam res et res, sino que se trata de una diferencia dentro de la unidad.

b. En segundo lugar, como se verá más adelante, la realidad como momento transcendental, que en virtud de la función transcendental de las notas de la sustantividad llega a tener diversos **tipos de realidad**, coincide con los **grados** de ser del esse considerado como **intensivo**. También el esse humano, en el nivel transcendental es diverso al esse de las cosas del Cosmos, justamente en tener una mayor categoría ontológica o metafísica. Y la diferencia radical entre las cosas y las personas también dentro de la doctrina del angélico se encuentra en el nivel transcendental.

¹¹⁸ Incluso la distinción entre realidad y ser que defiende Zubiri, es una distinción que no se puede comparar a la de res et res, sino que es de otra naturaleza. Una distinción que se da en la intimidad del ser sin dividirlo: «La realidad misma no es ajena al ser. Porque esta diferencia entre ser y realidad no significa que el ser sea algo añadido más o menos accidental a la realidad. Esto sería completamente absurdo» HD, pp. 53-54.

primer lugar que realidad no es existencia, como ha sido la opinión de muchos:

«Realidad no es existencia, sino que realidad es ser 'de suyo'. Es decir, no se trata ni del acto efectivo de existir, ni de la aptitud para existir, sino de algo anterior a todo acto y a toda actitud: del 'de suyo'. Lo real es 'de suyo' existente, lo real es 'de suyo' apto para existir. Realidad es formalidad, y existencia concierne tan sólo al contenido de lo real. Y entonces lo real no es ente, sino que es lo 'de suyo' en cuanto tal»¹¹⁹.

La existencia, en efecto, pertenece, en opinión de Zubiri, al 'contenido' de lo aprehendido y al contenido de lo que las cosas son. Las cosas tienen ese contenido como 'de-suyo'. Pues bien, la existencia, dentro de esos momentos está en el del contenido:

«Realidad no es sólo mera independencia objetiva sino que además tampoco es existencia. Ciertamente nada real es inexistente, pero no es real porque es existente, sino porque esa existencia le compete 'de suyo'. Si lo aprehendido tuviera existencia y no tuviera 'de suyo', no sería realidad sino espectro. Lo mismo debe decirse de sus notas: no son reales sino constituyendo un sistema 'de'. Una ficción no es un sistema de notas sin existencia, sino que lo fingido no solamente no tiene existencia, sino que tampoco tiene esencia física. El sistema es real no sólo por sus notas y por su existencia, porque tanto aquellas como ésta pertenecen al contenido de la cosa aprehendida. En cambio el momento de realidad está constituido por la formalidad de alteridad del 'de suyo'. Realidad es formalidad de alteridad y formalidad del 'de suyo'. Existencia y notas son momentos del contenido. El momento de alteridad es algo anterior a existencia y a notas»¹²⁰.

¹¹⁹ IS, p. 226.

¹²⁰ HD, p. 38.

En ese sentido no habría una distinción entre las notas y la existencia, pues la diferencia de momentos estructurales de las cosas está puesta entre el momento del contenido y el de realidad¹²¹.

Por otra parte, según la metafísica de Tomás de Aquino, también en la cosa existen dos momentos distintos (a eso se le ha llamado la distinción-real): el de la esencia y el del esse.

Se podría decir entonces que la posición de Tomás de Aquino y la Zubiri no son iguales. En primer lugar porque Zubiri no habla del ser sino de la realidad y en segundo lugar porque según el aquinate habría distinción entre esencia y esse (aunque según la polémica el término esse se ha confundido con el de existencia) y para Zubiri no existe tal distinción y, por otra parte, Tomás de Aquino no centra en ello la distinción real de la que habla.

Sin embargo, la diferencia de posturas no está tan clara si se advierte que ambos colocan la distinción en el plano transcendental. Es decir, el momento del esse tomista correspondería al momento de 'realidad' de Zubiri. En la postura de Zubiri no hay diferencia entre esencia y realidad, que es el transcendental correspondiente al esse tomista, pero él hace una distinción entre la esencia talitativa y la consideración transcendental de la esencia, que en este aspecto es la realidad. Este tipo de distinción se parece a la que Tomás de Aquino encuentra entre la esencia y su esse. Por eso en mi opinión hay bastantes similitudes entre la consideración transcendental de la realidad propia de Zubiri y el esse del aquinate, según la interpreta-

¹²¹ Cfr. RR, p. 26: «Contenido y realidad se distinguen en cada cosa real.

ción de Fabro¹²².

Zubiri engloba la posición de los escolásticos en una sóla, quizá la más difundida, constatando que:

«La filosofía clásica decía que realidad es el modo supremo de ser: sería el ser real, el esse reale. Pero no es así. No hay realidad porque haya ser, sino que hay ser porque hay realidad. Por tanto no hay esse reale sino realitas in essendo, 'realidad siendo'. Por esto no puede hablarse del ser sustantivo de algo, porque el ser no tiene por sí sustantividad ninguna. No hay ser sustantivo, sino sólo ser de lo sustantivo»¹²³.

Zubiri se refiere a la filosofía clásica como si fuera un todo unitario. En realidad dentro de los medievales hay metafísicas muy diferentes. No todas han considerado la realidad como un adjetivo del ser, sino más bien han concebido al ser como acto, es decir, como un co-principio intrínseco de la cosa misma. Por ello la concepción de Tomás de Aquino del ser como acto no se separaría, en cierto modo, de esa explicación que hace Zubiri de 'realidad siendo' pues el acto de ser lo que hace es precisamente actualizar la esencia.

Por eso, quizá no entren todos los clásicos, de la misma manera, en esa severa y acertada crítica que les hace Zubiri de haber entificado la realidad:

¹²² Por otra parte, teniendo en cuenta la cantidad de interpretaciones que se han dado sobre el ser a lo largo de la historia de la filosofía, el planteamiento zubiriano tiene la ventaja de empezar de nuevo con otro transcendental.

¹²³ HD, p. 54.

«'Realidad siendo'. El gerundio es originariamente un participio de presente. Al hacer de la realidad un modo de ser, la filosofía de Parménides ha pensado que lo real es formalmente 'ente': fue la entificación de la realidad. Y esto me parece inaceptable. Nada es primariamente ente. Ni el mismo Dios es primariamente el Ser supremo: es realidad suprema. Lo primario es la realidad. Sólo hay ser porque hay realidad. Las cosas reales ciertamente 'son', pero son porque son reales»¹²⁴.

Ahora bien, una cosa es entificar la realidad y otra diferente es tener la concepción del ser que tiene Zubiri. Es cierto que nada es primariamente ente o, mejor dicho, nada de lo mundanal es exclusivamente ser. Si el esse se concibe como acto que actualiza algo: el esse no es sustancial ni sustantivo, ha de actualizar algo distinto de él mismo. En ese sentido la metafísica tomista estaría de acuerdo con Zubiri.

Ahora bien, según Tomás de Aquino, que considera el esse como el acto más pleno de las cosas, sí se puede dar un ser que sea el Ser por esencia. Sin embargo según Zubiri esto no es así. Dios no tiene ser ni es el ser:

«Dios está allende el ser. Dios no tiene ser; ser sólo lo tienen las cosas mundanales, las cosas 'ya' reales, 'son' en el mundo. Como fundamento del poder de lo real, Dios sería formalmente realidad suprema, esto es, última, posibilitante y impelente»¹²⁵.

¹²⁴ HD, p. 55.

¹²⁵ HD, p. 131.

Según la metafísica de Tomás de Aquino tampoco Dios tiene Ser, porque en Él no hay composición de esencia y esse. Más bien Dios es el Ser, el Ipsium esse subsistens. Para Zubiri el ser viene después de la realidad, por tanto, supone siempre composición. Por eso no lo aplica a Dios.

En verdad, la verdadera diferencia entre Zubiri y Tomás de Aquino se advierte desde otro punto de vista. Para Zubiri lo que pertenece al orden transcendental es la realidad y no el ser. Para Tomás de Aquino el esse es la perfección más grande de cada cosa, el acto de los actos, por tanto el verdadero transcendental es el ser.

Por esta razón las metafísicas de Tomás de Aquino y de Zubiri son diferentes. Es completamente distinto lo que ambos entienden por ser. Zubiri se separa drásticamente de toda la metafísica del ente. Así afirma «'realidad siendo' es radicalmente distinto de ente»¹²⁶. Pero sí se puede hallar cierto paralelismo entre su concepción transcendental poniendo en paralelo lo que uno entiende por esse y el otro por realidad.

Hablando de la inteligencia, Zubiri puntualiza que es la facultad de lo real y no la facultad del ser:

«Si de facultad quiere hablarse, diré que la inteligencia humana es la facultad de lo real, la facultad del 'de suyo'. No es la facultad del 'ser', porque el ser es siempre y sólo ulterior a la realidad. Si decimos de algo que 'es real', ello se debe a la estructura de nuestras lenguas, pero no hay 'ser real' sino

¹²⁶ Entre otros lugares, en HD, p. 55 lo afirma dos veces.

'realidad en ser', realidad actual en el mundo»¹²⁷.

b. Mundo

Ya se ha hablado del mundo, al menos de la mundanidad de lo real, al tratar de la constitución de la transcendentalidad. Desde esa perspectiva se veía como el mundo no es el conjunto de las cosas reales, ni el conjunto de las diversas formas y modos de realidad, sino «el carácter transcendental propio de cada cosa real en y por sí misma»¹²⁸, razón por la cual aunque no hubiera más que una sola cosa, ésta sería formal y constitutivamente mundana. Ahora es preciso ver algunos aspectos de lo que es el mundo como transcendental metafísico¹²⁹. En efecto, mundo es un término que puede tener dos sentidos, el mundo allende la aprehensión, y el mundo en tanto que actualizado en la aprehensión. En la primera acepción el mundo es la función transcendental del cosmos. En la segunda es la función transcendental del campo¹³⁰, pues el campo es el mundo sentido

¹²⁷ HD, p. 33.

¹²⁸ RR, p. 36.

¹²⁹ No pretendemos aquí hacer un estudio genético del pensamiento de Zubiri sobre el mundo. Un estudio en esta línea se puede encontrar en **GONZALEZ, Antonio, La idea de mundo en la filosofía de Zubiri**, en «Miscelánea Comillas» 44 (1986) 485-521. Aquí partimos del pensamiento maduro. Sólo más adelante, al hablar de la disyunción transcendental haremos algunas referencias a cómo entiende el mundo en SE.

¹³⁰ IR, p. 20. El campo es una descripción que aparece en Inteligencia y logos, se refiere al ámbito que forma el que una cosa sea aprehendida entre otras cosas. Cfr. IR, pp. 14 y ss. Así por ejemplo afirma: «El campo (...) es

(como se siente la realidad, se siente también el ámbito de la realidad). Aquí nos interesa el mundo como transcendental metafísico, es decir como allende la aprehensión, aunque es desde el mundo en la aprehensión como se accede al mundo metafísico.

El mundo es el primer transcendental complejo, es decir, un transcendental determinado por la vinculación de cada cosa con las demás en cuanto reales. La vinculación de las cosas con las demás en cuanto talidades es el cosmos.

«Mundo no es la simple totalidad de cosas reales (eso también es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de realidad»¹³¹.

El Cosmos en función transcendental determina el mundo:

«He aquí la 'función' transcendental del cosmos (talidad) en el orden de la realidad en cuanto tal: determinar un mundo»¹³².

Para entender lo que es el mundo hace falta profundizar, aunque sólo se someramente, en algo del que ya se ha hablado en

ámbito de realidad, un ámbito que aloja muchas cosas reales» p. 15.

¹³¹ SE, p. 427.

¹³² SE, p. 428.

diversos lugares: qué entiende Zubiri por respectividad¹³³.

Respectividad no es una relación, ni predicamental, ni ontológica ni lo que los escolásticos llamaban relación transcendental¹³⁴. En la respectividad distinguimos ya dos aspectos: el constituyente y el remitente. El aspecto fundante es el primero. Gracias a la respectividad constitutiva de las cosas mismas, éstas están abiertas unas a otras en su dimensión de realidad.

En el aspecto remitente las cosas también están abiertas en el aspecto talitativo: en este sentido se habla del cosmos como diferente al mundo. Dicho en palabras de Zubiri:

«Lo real, tanto en su talidad como en su realidad es intrínsecamente respectivo. Es la respectividad de lo real. Respectividad no es relación, porque **la relación presupone los relatos. En cambio la respectividad es un momento de la constitución misma de cada relato.** La respectividad remite cada cosa real a otra; tiene por tanto una dimensión remitente. Pero para poder remitir lo real a otras realidades, cada cosa real empieza por ser constitutivamente abierta. (...) Esta apertura,

¹³³ No se va a exponer aquí, como tampoco se hizo anteriormente, un estudio evolutivo de cómo se fue decantando esta noción en las distintas etapas de la filosofía de Zubiri. Un estudio en esta línea se puede hallar en: **LACILLA RAMAS, M^a Fernanda**, Consideración genética de la respectividad en «Burgense» 31 (1990) 115-198. Cfr. también **GONZALEZ, Antonio**, La idea de mundo en la filosofía de Zubiri, en a.c., pp. 500-506.

¹³⁴ Cfr. RR, pp. 14-22, donde distingue entre los términos: 'habitus', 'relatio' y 'respectus' que la escolástica no distinguió claramente. Un estudio sobre los antecedentes de la noción de respectividad en la historia de la filosofía puede encontrarse en **LACILLA RAMAS, M^a Fernanda**, La respectividad en Zubiri, ed. Universidad Complutense, Madrid 1990, colecc. tesis doctorales, nº 252/90, 1^a parte, pp. 17-70.

y por tanto esta respectividad, afecta a lo real en sus dos momentos de talidad y de realidad. Su resultado es que toda cosa real está abierta 'hacia' otras cosas reales, y cada forma y modo de realidad está abierto a otros modos y formas de realidad»¹³⁵.

Si se considera la respectividad de las cosas reales por razón de sus propiedades o talidades, la respectividad es lo que constituye la totalidad que Zubiri llama cosmos. Pero si se considera la respectividad de las cosas reales por razón de su simple carácter de realidad, en ese sentido y sólo en ese la totalidad es mundo.

Pues bien, aunque hay una respectividad también en cuanto a la talidad, aquí nos interesa la respectividad en el momento de realidad, porque es la dimensión que constituye el ámbito transcendental.

Expliquémoslo brevemente. Las cosas no son independientes entre sí, sino que forman una totalidad. Esta totalidad tiene al menos dos aspectos. Ante todo, tiene un aspecto operativo: las cosas actúan las unas sobre las otras. Esta totalidad operativa consiste, pues, en una conexión o en un orden según el cual todas las operaciones activas o pasivas de cada cosa se hallan en interdependencia con las operaciones de todas las demás. Pero esto mismo nos remite a un aspecto más hondo de la totalidad.

En efecto aquella conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual cada

¹³⁵ HD, pp. 23-24.

cosa es lo que formalmente es en función de la constitución de las demás. Ya no se trata de una totalidad operativa, sino de una totalidad constitutiva. Es lo que Zubiri denomina respectividad.

La respectividad no es una simple relación, como ya se ha dicho, porque toda relación presupone relatos y es algo consecutivo de la realidad formal de las cosas mismas. Las cosas no «están» en respectividad, sino que «son» respectivas. La respectividad no es un momento adicional de la realidad de cada cosa, sino que se identifica con ella sin por eso dejar de ser respectiva.

Respectividad significa, pues, simplemente que las cosas reales no empiezan por ser reales y entran después en conexión, sino que cada una en su realidad constitutiva es lo que es en función constitutiva con las demás. La respectividad no se distingue de la realidad sino que in re se identifica con ella. Con lo cual la mundanidad está inscrita en la misma realidad, considerada desde su apertura a las demás cosas:

«Todo lo real es intrínseca y formalmente respectivo a todo lo demás. Este 'demás' son por lo pronto las otras cosas que constituyen el cosmos. Pero lo 'demás' no son sólo las otras cosas sino que es también y sobre todo el momento mismo de realidad, haya o no otras cosas reales. **La realidad misma en cuanto tal es respectiva porque es en sí misma abierta:** la impresión de realidad de muchas cosas unitariamente aprehendidas es física y numéricamente la misma. Por lo tanto el momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto en sí mismo en cuanto realidad»¹³⁶.

¹³⁶ HD, p. 53.

En este concepto de respectividad se basa lo que Zubiri entiende por el transcendental mundo. En efecto, si se considera una cosa real en su realidad propia, intrínseca y formalmente respectiva, entonces la cosa real es constitutiva y formalmente un momento del mundo.

«El mundo es primaria y radicalmente la mundanidad de cada cosa real, en cuanto realidad abierta como real. Y sólo porque cada cosa es mundanal, sólo por esto, puede haber mundo como unidad de respectividad de lo real en cuanto real»¹³⁷.

Mundo es la respectividad de lo real en cuanto real.

«La unidad de respectividad de todo lo real, no según las notas sino según su momento de realidad, es lo que constituye el mundo. **Mundo** no es el conjunto total de las cosas reales sino que **es la unidad de respectividad de la realidad en cuanto realidad**. Es la unidad de toda forma y modo de realidad en cuanto realidad. Por esto, decía, aunque no hubiera más que una sola cosa real, esta única cosa sería formalmente mundanal precisamente porque realidad es un momento abierto»¹³⁸.

c. Transcendentalidad disyunta

En Sobre la esencia, Zubiri topa con un problema por el cual corre peligro la transcendentalidad del mundo. La dificultad se plantea al considerar la realidad divina, que sería irrespectiva, por

¹³⁷ RR, p. 39.

¹³⁸ HD, p. 53.

ser extramundana. Para solucionarlo Zubiri recurre a la noción ya usada en otros tiempos por Duns Escoto de transcendentales disyuntos¹³⁹. He aquí sus palabras:

¹³⁹ En efecto, Duns Escoto distinguía entre dos grupos de propiedades del ente o transcendentales (passiones entis): aquellos que correspondían a los **transcendentales clásicos**, y que son convertibles con el ser, que eran transcendentales convertibles simples (passiones convertibiles simplices); y otros que, compuestos por parejas de contrarios, no son atribuibles a un ser más que disyuntamente: estos son los **transcendentales disyuntos** (passiones disjunctae): necesario-posible; infinito-finito, etc. En opinión de Duns Escoto las propiedades de este segundo grupo no son menos transcendentales que las del primero, porque no son determinaciones genéricas. Todo lo que es finito, se expresa en un género cualquiera, pero la 'finitud' no es ella misma un género del ser sino una modalidad. Por ello Duns Escoto afirma:

«utrumque membrum illius disjuncti est transcendens, quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus» Opus Oxoniense, I, d. 8, q.3, a.2, n. 19; t. I, p. 606.

A partir del término inferior de cada una de estas parejas de transcendentales, es posible demostrar el otro término, lo cual será el método preferido por Duns Escoto para establecer la existencia de Dios:

«si aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum, et si aliquod ens est contingens, ergo aliquod ens est necessarium; quia in talibus non posset enti particulariter inesse imperfectius extremum, nisi alicui enti inesset perfectius extremum a quo dependeret» Op. Ox. I, d. 39, a. 3, n. 13; t. I, p. 1214.

Como afirma Gilson recogiendo el pensamiento de Escoto, en «necesario-contingente», que son propiedades disyuntas del ser, del término superior se puede inferir del inferior, pero no a la inversa: si hay un ser finito, hay también uno infinito; si hay uno contingente, hay también otro necesario, pero la inferencia inversa no es nunca buena. En todo caso lo imperfecto postula lo perfecto, pero lo perfecto no postula jamás lo imperfecto, a menos, que se trate de dos términos correlativos como los de 'causa' y 'efecto'. Pero ese no es el caso de lo necesario y lo contingente, donde el primero no postula al segundo.

Para Escoto las parejas de transcendentales disyuntos son muy diferentes a los transcendentales convertibles con el ser, porque se componen, como la de «posible-necesario» de dos términos, el uno fuerte, el otro débil, y son tales que, si se coloca el término débil, se puede inferir el término fuerte, pero no a la inversa. Por ejemplo, si hay ser contingente, hay ser necesario, pero de que haya ser necesario no se podría concluir que hubiera ser contingente. En otras palabras, lo imperfecto supone lo perfecto, pero lo

«'Mundo' puede tomarse en dos sentidos. Uno es el sentido que yo llamaría 'formal', esto el carácter de una zona de realidad. En tal caso no es rigurosamente un transcendental, porque hay otra realidad, la de Dios, que no está dentro de esta zona de realidad, sino fuera de ella. Pero 'mundo' puede ser la designación de un carácter 'disyunto': no es una división de las cosas reales, sino aquel carácter según el cual la realidad en cuanto tal es forzosamente y por razón de la realidad, o bien respectiva (mundanal), o bien irrespectiva (extramundanal). Y esta forzosidad disyunta qua forzosidad es lo que pertenece a la realidad en cuanto tal; si la llamamos 'mundo' es porque en este caso calificamos a la disyunción por su término más claro, y quoad nos el único innegable. ... Diré que mundo es un transcendental complejo, pero 'transcendental disyunto'»¹⁴⁰.

Esta solución le parece adecuada para salvar el carácter transcendental del mundo, ya que «una disyunción completa que concierne a lo real en cuanto tal es eo ipso una **disyunción transcendental**»¹⁴¹.

Como consecuencia de la disyunción del mundo, a los otros transcendentales complejos: aliquid, verum, bonum, los denomina transcendentales «conjuntos»¹⁴².

Hasta aquí llegan, siguiendo la literalidad de Zubiri en esa

perfecto no supone lo imperfecto. Cfr. GILSON, Étienne, Jean Duns Scot, Vrin, Paris 1952, pp. 97, 314 y 317.

¹⁴⁰ SE, p. 431.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Cfr. SE, p. 431.

obra, los comentaristas de Zubiri anteriores a la trilogía sobre la Inteligencia sentiente¹⁴³.

Sin embargo este modo de proceder para elaborar la metafísica utilizado en SE, es decir, contar con la realidad de Dios, antes de haber demostrado su existencia, ha sido criticado a Zubiri pues supone una petición de principio que no está fundada. En efecto, Zubiri se propuso, al iniciar su andadura filosófica, elaborar una metafísica estrictamente intramundana, sin contar con la realidad de Dios mientras no estuviera probada filosóficamente su existencia. Así afirma:

«Apelemos a la realidad de Dios. Es verdad que mientras no se haya probado su existencia no puede uno apoyarse en ella, y en el exordio de la metafísica no está aún probada la realidad divina»¹⁴⁴.

Sin embargo, para establecer la teoría de los transcendentales, en concreto para calificar a uno de los transcendentales, cuenta con un dato, la existencia de Dios como extramundano, de momento extrínseco a la filosofía misma. Como afirma Bañón:

«¿No se observa aquí ya un cierto incumplimiento de la exigencia de no apoyarse en la realidad de Dios para concebir el orden transcendental? Si en el exordio de la metafísica no está probada la realidad de Dios, ¿cómo es posible que se afirme

¹⁴³ Cfr. por ejemplo, MARTÍNEZ SANTAMARTA, Ceferino, La 'respectividad' entre el hombre y la realidad en Xavier Zubiri, en «Naturaleza y gracia» 23 (1976/2) 269-280.

¹⁴⁴ SE, p. 430.

de ella su irrespectividad? Zubiri comete aquí, a mi modo de ver, una petición de principio que no está fundada (...) Intramundanalmente no se puede decir que el mundo sea disyunto. (...) No es lícito partir de Dios como realidad irrespectiva para elaborar el orden transcendental. A Dios como realidad irrespectiva habría que haber llegado»¹⁴⁵.

Sin embargo el pensamiento de Zubiri siguió evolucionando, sobre todo en el largo proceso de explicar racionalmente el acceso a Dios. En sus últimas obras lleva a la conclusión de que el problema de Dios se plantea y se resuelve al plantear y tratar de resolver el problema de la realidad¹⁴⁶.

En efecto, el desarrollo de la marcha en orden a la resolución del problema de la realidad permite demostrar que un modo razonable de dotar de contenido la fundamentalidad de toda realidad es entendiéndola como Dios transcendente en las cosas reales y por tanto en el mundo.

Esta es la 'vía de la religación', que no busca tanto demostrar la existencia de Dios, sino mostrar que algo de lo que sin duda existe debe entenderse como Dios¹⁴⁷. Como explica Pintor Ramos

«del modo en que Dios se ha manifestado en tanto que

¹⁴⁵ BANÓN, Juan, Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri, en «Cuadernos salmantinos de Filosofía» 19 (1992) p. 301.

¹⁴⁶ Cfr. PINTOR RAMOS, Antonio, Dios y el problema de la realidad en Zubiri, en «Cuadernos de pensamiento» 1 (1987) 107-121.

¹⁴⁷ Cfr. HD, p. 230.

poder último de lo real, surgirá que es una Persona concreta 'absolutamente absoluta' y transcendente al contenido de cada cosa real concreta, pero transcendente **en** la realidad de las cosas mismas»¹⁴⁸.

Por lo tanto, y en algún sentido, se puede decir ya que Dios es también intramundano, aunque a la vez sea transcendente a él. Si Dios no estuviera presente de algún modo en el mundo no se le podría conocer racionalmente.

Ahora bien, pensar así, a Dios como presente en el mundo, supone hacer inválido e innecesario el argumento de la disyunción.

Como sigue comentando Bañón:

«Si eliminamos la disyunción es evidente que nos quedamos con la realidad del mundo, esto es, del mundo entendido como la transcendentalidad del momento de la impresión de realidad. Y desde esta óptica la realidad divina no podría ser concebida como irrespectiva. Pues bien, justo ésta va a ser la perspectiva en la que se va a colocar la trilogía»¹⁴⁹.

En efecto, el problema de la disyunción transcendental sufre una peculiar resituación desde la trilogía sobre la inteligencia. Se trata de algo esencial porque muestra que Zubiri ha conseguido articular una concepción unitaria sobre lo real.

¹⁴⁸ PINTOR RAMOS, Antonio, Dios y el problema de la realidad en Zubiri, a.c., p. 113.

¹⁴⁹ BAÑÓN, Juan, Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri, a.c., p. 302.

Con esa concepción de la realidad lo que se hace en el fondo es eliminar la disyunción transcendental tal y como se conceptúa en SE. Eso supone una reordenación del orden transcendental.

El tema, sin embargo, no aparece explícitamente considerado por Zubiri, que no vuelve a mencionar el asunto. Eso, sin embargo, no quiere decir que mantenga su posición anterior. Juan Bañón ha demostrado en su valiente estudio que el orden transcendental de la trilogía no necesita de la disyunción transcendental de SE para posibilitar el acceso a Dios. Y que el acceso metafísico a Dios que se planteaba en SE, a través del principio de causalidad fue abandonado por el propio Zubiri, ya que ni siquiera lo necesitó por las nuevas vías que le abría su concepción unitaria de la realidad, tal y como se presenta en la impresión de realidad¹⁵⁰.

d. Otros transcendentales disyuntos

La disyunción del transcendental mundo dejó de ser necesaria en la filosofía de Zubiri, y, de hecho, no volvió a aparecer. Sin embargo la idea de la disyunción le debió parecer fecunda, pues la aplicó más tarde a algunos de los transcendentales que en SE calificó con «conjuntos». Allí el único transcendental «disyunto» era el mundo.

En efecto, para él, y ya dentro de otro planteamiento diferente al de la disyunción mundanal, pasarán a ser disyuntos, el verum, el

¹⁵⁰ BAÑÓN, Juan, Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri, a.c., p. 307ss.

bonum, y el pulchrum.

Hablando de la conversión de los transcendentales, es decir, si cada transcendental se convierte o no con la realidad, y en concreto hablando de del transcendental pulchrum, Zubiri afirma:

«Ciertamente todo lo pulchrum es real. Es lo que he intentado demostrar en el análisis anterior, que todo sentimiento estético, y por consiguiente el pulchrum, que es lo que en él se siente de la realidad, pertenece a la realidad, y que por tanto es real. ¿Pero todo lo real es pulchrum? Porque no basta para que haya conversión que sea unilateral; tiene que ser bilateral. Pues bien, yo creo que en el caso del pulchrum, no toda realidad es bella, en el sentido de que puede haber cosas feas y horrendas. Pero sí tiene que ser forzosamente o bien bello o bien horrendo, y por consiguiente el carácter de pulchrum es un ámbito que de una manera disyunta pero transcendental, es inexorablemente pertinente a la realidad»¹⁵¹.

Lo que está queriendo decir es que el dualismo de ser bello o feo se inscribe de una manera necesaria metafísicamente dentro de la línea común que es el ámbito de la realidad. Por tanto el carácter de conversión de este transcendental con la realidad no se refiere únicamente a que una cosa bella se convierta con la realidad, sino a que el carácter de tener que ser bella o fea se convierta con la realidad¹⁵². A esta disyunción le da carácter transcendental. En efecto afirma:

¹⁵¹ Reflexiones filosóficas sobre lo estético, en SSV, p. 381.

¹⁵² Un estudio sobre el pulchrum se puede ver en LÓPEZ QUINTAS, Alfonso, El sentimiento estético y la fruición de la realización, según Zubiri, en «Revista Agustiniana» 34 (1993) 335-365.

«Es una disyunción que yo llamaría transcendental; o un transcendental disyunto»¹⁵³.

Como se ha dicho, históricamente quien habló de transcendentales disyuntos fue Duns Escoto, aunque Zubiri considera que era en el contexto de otro problema completamente distinto, que nada tiene que ver con lo que él está diciendo¹⁵⁴. En realidad Zubiri utiliza la disyunción no siempre en el mismo sentido.

Pero para Zubiri, a la altura de 1975, no es un transcendental disyunto sólomente el pulchrum. Lo es también el verum y el bonum.

Refiriéndose al verum, y preguntándose si la verdad se convierte con la realidad, Zubiri se cuestiona si toda realidad es inteligible, y para quien. Aunque eso se ha afirmado durante siglos Zubiri recuerda que Aristóteles consideraba que la materia prima, por ejemplo, es ininteligible; por sí misma es pura indeterminación; y los escolásticos comentaban que no tiene cualidades neque quid neque quale. Dando un salto desde Aristóteles a San Agustín recuerda que este santo consideraba ininteligible para todo hombre y para toda criatura el misterio de la Santísima Trinidad. Después de estos ejemplos se pregunta: ¿dónde está dicho que la realidad tenga que ser forzosamente inteligible? ¿No puede haber realidades ininteligibles? Y contesta diciendo:

¹⁵³ Reflexiones filosóficas sobre lo estético, en SSV, p. 381.

¹⁵⁴ Reflexiones filosóficas sobre lo estético, en SSV, p. 381. También lo afirma en SE, p. 430 donde dice que de Escoto toma únicamente la expresión, que aquel había forjado para otras propiedades.

«Yo creo que las hay, y que en ese caso, lo que vulgarmente se llama 'irracional' -que es lo ininteligible- tiene un lugar, un lugar transcendental en el sistema de la realidad»¹⁵⁵.

Pero no solamente admite eso. Considerando que las cosas puedan ser más o menos inteligibles se pregunta si puede haber realidades falsas y lo admite, poniendo como ejemplo un vino falsificado. De aquí deduce que el verum es también un transcendental disyunto:

«Lo único que habrá que decir es que dominará lo verdadero sobre lo falso; esto es cuestión aparte¹⁵⁶. Pero lo falso existe innegablemente. Es el falsum, que es otra disyunción innegable del verum. Lo irracional y lo falsum son momentos de la realidad; tan momentos de la realidad como el verum»¹⁵⁷.

Y lo mismo afirma del bonum, diciendo que habría que discutir enormemente eso de que toda realidad sea apetecible. En opinión de Zubiri puede haber realidades indeseables e inapetecibles, precisamente en tanto que realidades, no por las cualidades que poseen, sino en cuanto realidades:

«Hay cosas indeseables, innegablemente. Así como las hay falsas para la inteligencia, las hay malas, qué duda cabe. No me sirve de nada que se diga que el mal es una privación:

¹⁵⁵ Reflexiones filosóficas sobre lo estético, en SSV, p. 382.

¹⁵⁶ Acerca de la dominancia de la verdad sobre el error habla en IL, p. 293: «La verdad es en alguna forma anterior al error».

¹⁵⁷ Reflexiones filosóficas sobre lo estético, en SSV, pp. 382-383.

sea lo que fuere, un acto de volición malo es una realidad real y efectiva en el mundo»¹⁵⁸.

El bonum es, por tanto, otro transcendental disyunto. Y así como afirma la dominancia de lo verdadero sobre lo falso también habla de la dominancia del bien sobre el mal. En efecto, afirma: «el mal ha de concebirse en función del bien»¹⁵⁹.

Y la razón que da para afirmar la existencia de transcendentales disyuntos es que la realidad en cuanto realidad es limitada. Se está refiriendo evidentemente a la realidad intramundana, porque en otros lugares ha afirmado que Dios es la realidad: pero evidentemente en este caso sería realidad ilimitada.

Pues bien, porque la realidad es limitada puede ser inteligible y puede ser ininteligible; puede ser auténtica y puede ser falsa; puede ser buena, o inapetecible o mala. También, desde el punto de vista del pulchrum puede ser bella o puede ser fea, pues el pulchrum no hace excepción ninguna a los transcendentales, si es correctamente entendido.

«Los transcendentales son disyuntos, precisa y formalmente porque lo son de una realidad transcendentalmente limitada en cuanto realidad; es la limitación transcendental de

¹⁵⁸ El problema del mal, SSV, p. 283.

¹⁵⁹ El problema del mal, en SSV, p. 225. En este curso lo dice en muchos lugares. Cfr. también El hombre, realidad moral, en SH, pp. 395-399 y el curso Sobre la voluntad en SSV.

la realidad»¹⁶⁰.

Y poco después vuelve a decir refiriéndose a la disyunción:

«Los transcendentales son disyuntos precisa y formalmente porque son momentos de la realidad transcendentamente limitada. El principio de actualidad de una realidad limitada, es eo ipso principio de disyunción»¹⁶¹.

Ciertamente Zubiri ha utilizado los términos 'disyunción' y 'conjunción' en sentidos diferentes a lo largo de su obra. En Sobre la esencia considera «transcendentalmente disyunto» al «mundo»¹⁶², ya que las cosas reales son, o bien respectivas (mundanales), o bien irrespectivas (extramundanales). Por el contrario, afirma que el verum y el bonum tiene siempre carácter respectivo y mundano, y por lo tanto son transcendentales «conjuntos». En Reflexiones filosóficas sobre lo estético¹⁶³, sin embargo, considera que el verum, el bonum y el pulchrum son transcendentales respectivos y mundanos, pero disyuntos.

Si exceptuamos la rectificación que anteriormente se ha visto con respecto a la disyunción del mundo, que considere disyuntos a los transcendentales que antes había calificado como conjuntos, no es sin embargo una contradicción sino una matización a lo afirmado en Sobre

¹⁶⁰ Reflexiones filosóficas sobre lo estético, en SSV, p. 384.

¹⁶¹ Reflexiones filosóficas sobre lo estético, en SSV, p. 388.

¹⁶² SE, p. 431-432.

¹⁶³ Reflexiones filosóficas sobre lo estético, en SSV, pp. 321- 392.

la esencia. Esta disyunción está contemplada en otro sentido. Ya en SE, páginas más adelante, al hablar sobre la limitación afirma que la limitación es una propiedad transcendental de la realidad mundana, y que «suficiencia-limitación» es un transcendental disyunto¹⁶⁴.

La novedad está en que en Reflexiones filosóficas sobre lo estético, curso impartido en 1975, trece años posterior a Sobre la esencia, añade que no sólo el mundo sino todos los transcendentales mundanos, precisamente por su carácter limitado, tienen un momento de negatividad, que explica por qué las cosas pueden ser, además de verdaderas, buenas y bellas, falsas, malas y feas¹⁶⁵.

Así afirma haciendo hincapié en la limitación:

«En cuanto limitado puede ser falso, malo y feo. Pero siempre dominará lo positivo, es decir, lo verdadero, lo bueno y lo pulcro sobre lo falso, lo malo y lo feo»¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Cfr. SE, p. 467. Como se ve en el tema de la disyunción Zubiri va cambiando de opinión. Primero llama disyuto al munso. Luego aplica ese nombre a algunos de los transcendentales clásicos. En ambos sentidos no es igual que la aplicación que hacía Escoto de los transcendentales disyuntos. Sin embargo en esta última disyunción que se acaba de señalar -«suficiencia-limitación»- la opinión de Zubiri es cercana a la de Escoto, que consideraba como transcendentales disyuntos «necesario-contingente», «finito-infinito». Cfr. GILSON, Étienne, Jean Duns Scot, o.c., pp. 97, 314 y 317.

¹⁶⁵ También conviene recordar que el curso Sobre la voluntad utiliza los vocablos «disyunto» y «disyunción» en un sentido distinto, más antropológico, según el cual la condición del hombre de «estar sobre sí» le coloca en la disyunción de tener que elegir y superarse, a diferencia de lo que le sucede al animal, que en este sentido es una realidad «conyunta», no disyunta. Cfr. SSV, p. 47 y 74.

¹⁶⁶ Reflexiones filosóficas sobre lo estético, en SSV, p. 391.

Bañón ha demostrado que el calificar algo como contingente o necesario proviene de interpretaciones metafísicas de la realidad, de lo cual concluye que desde la aprehensión primordial de realidad no se puede decir que se capte ni la contingencia ni la necesidad¹⁶⁷. Quizá de las nociones de suficiencia y limitación, que son muy similares, se pueda decir lo mismo. Como afirma Bañón:

«La experiencia de la caducidad de lo real en tanto que real, en la que se funda la limitación transcendental de SE, no es una experiencia originaria de inteligencia sentiente y, por tanto, difícilmente pueden ser admitidas las consecuencias metafísicas que de ella se derivan para la concepción del orden transcendental, como la disyunción transcendental entre dos zonas de lo real: una de ellas, el mundo, respectiva, y la otra, Dios, irrespectiva»¹⁶⁸.

Aunque la disyunción de los transcendentales inicialmente no está en la misma línea de la disyunción del mundo, como ya se dicho, pero puesto que dicha disyunción se apoya en la limitación de lo real, que no es una experiencia originaria de la inteligencia, todo ello llevaría a concluir que desde la resituación que del orden transcendental se lleva a cabo en la trilogía tendría que desaparecer también esa otra disyunción.

Aquí no nos hemos propuesto estudiar la disyunción desde esta perspectiva, únicamente hemos querido recoger estas afirmaciones de Zubiri por la fecundidad que puede manifestar en otro plano el tema

¹⁶⁷ BAÑÓN, Juan, Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri, a.c., p. 304.

¹⁶⁸ Ibidem.

de la disyunción.

Ahora bien, como se verá más adelante, no necesariamente toda realidad transcendental disyunta se ha de deber a una limitación. La disyunción puede servir también, como en el caso que contemplaremos, para conceptualizar la diferencia transcendental, una diferencia que no es signo de negatividad sino una manifestación de la riqueza de la realidad.

e. Ser

Ha sido preciso explicar lo que son los transcendentales realidad y mundo para entender lo que Zubiri entiende por ser y para captar qué es ser a diferencia de realidad.

Zubiri considera que en la Escolástica se entendió realidad y ser como sinónimos:

«Ante todo, ens y res. En rigor no son dos propiedades o atributos transcendentales, sino que para la escolástica son tan sólo dos 'expresiones' de una sola cosa, del ente. Ens significa que la cosa 'es'; y res significa 'aquello' que la cosa es; es decir su ordenación al 'esse'; sin esta ordenación al 'esse' la cosa sería 'nada'. Por tanto ens y res son perfectamente sinónimos y expresan con dos vocablos no una propiedad transcendental, sino lo transcendental mismo»¹⁶⁹.

En realidad, en la concepción clásica de los transcendentales

¹⁶⁹ SE, p. 412.

todos ellos se convierten con el ser. En cuanto a res, y ens, se ha recogido antes la distinción que de ellos hace Tomás de Aquino. No vienen a coincidir exactamente con la descripción de Zubiri¹⁷⁰, porque para distinguirse en cuanto transcendentales tienen que tener alguna diferencia. Vienen a significar lo mismo, sólo que cada uno contempla la realidad desde uno de los co-principios de los que están compuestos las cosas: la esencia y el esse: un transcendental se ve desde la esencia y otro del actus essendi¹⁷¹.

Pero Zubiri no está conforme con que, como él piensa, se hayan considerados sinónimos realidad y ser:

«Se nos dice que son absolutamente sinónimos. ¿Es ésto exacto? Depende de la idea que se tenga de ser. Si ser es realidad y realidad es existencia, entonces la identidad formal entre ens y res es evidente. Pero ya hemos visto, primero, que realidad no es existencia no actual ni aptitudinal, sino que formalmente es el 'de suyo'; y segundo, que no es lo mismo realidad y ser, sino que 'ser' es un acto 'ulterior' de los real»¹⁷².

Según la metafísica de Tomás de Aquino, realidad sería la esencia transcendentalmente considerada y esse el acto que hace ser a la esencia. Desde luego, para el aquinate, ni realidad ni ser querían decir existencia. Teniendo en cuenta la metafísica de Zubiri la distinción tomista de esencia-actus essendi, en el fondo es la distin-

¹⁷⁰ Quizá la descripción de Zubiri coincida con la concepción de otros escolásticos.

¹⁷¹ Cfr. apartado sobre el descubrimiento de los transcendentales.

¹⁷² SE, pp. 419-420.

ción que hace Zubiri entre los dos aspectos de la esencia: el momento talitativo y el transcendental, es decir, la consideración de la esencia como contenido y como realidad.

Pero prosigamos con Zubiri. Ya se ha analizado lo que entiende por realidad: el «de suyo», es decir, que las notas de una cosa le pertenecen a ella «en propio». Para él, y empezando por el final el ser como distinto de la realidad tiene tres momentos estructurales:

«**Actualidad, ulterioridad, oblicuidad**: he aquí los tres momentos estructurales del ser»¹⁷³.

En primer lugar el ser es **actualidad**. Actualidad es uno de los vocablos zubirianos más propios de su filosofía. Lo diferencia de lo que es acto. Para ello ha forjado la palabra *actuidad* como diferente de actualidad. La actuidad se refiere a la realidad, que es de suyo lo que es. Actualidad es «estar presente», haciendo hincapié no en el «presente», sino en el «estar»:

«Ser es ante todo actualidad. Ya vimos que actualidad es algo distinto de actuidad. Actual y actualidad es un '«estar presente' no en cuanto presente, sino en cuanto estar. Es estar presente 'desde sí mismo', y no como mera denominación extrínseca. Es finalmente estar presente desde sí mismo 'por ser real' y en tanto que real. En la unidad de estos tres momentos (estar, desde sí mismo, en tanto que real) consiste **la actualidad radical de lo real**»¹⁷⁴.

¹⁷³ IS, p. 224. Cfr. también IL, pp. 384-386 y 390.

¹⁷⁴ IS, p. 218.

En efecto, la realidad puede tener diversas actualidades, pero la fundamental es su actualidad en el mundo. Ya vimos que la mundanidad era un momento transcendental de la realidad. Por ello la actualidad de la realidad en el mundo es una actualidad radical. Como afirma en otro lugar Zubiri:

«La realidad por ser mundana tiene una actualidad propia en ese mundo en cuanto mundo constituido por ella: es el ser»¹⁷⁵.

Para explicarse Zubiri pone ejemplos: uno es el de la encina. Una encina es encina y nada más: ésta es su realidad. Su realidad es su forma y modo de realidad. Pero el ser de la encina está en otra dirección. Es la instauración en el mundo. Su estar presente en el mundo éso es su ser. El ser para Zubiri es mera actualidad en el mundo:

«Hay una actualidad que concierne no a las notas sino al momento de realidad de la cosa misma. Todo lo real meramente por ser real es intrínseca y formalmente respectivo, es decir, está presente en el mundo. Es actual no sólo desde sí mismo, como lo es según sus notas, sino que es actual en sí mismo. Es actual no sólo intrínsecamente sino formalmente. Pues bien, esta actualidad de lo real en cuanto real es intrínseca y formalmente lo que constituye el ser. (...) **La actualidad de lo real en tanto que real en el mundo es el ser**; ser es estar presente en el mundo en cuanto estar»¹⁷⁶.

Para Zubiri el ser es una reactualización de la realidad en el

¹⁷⁵ IR, p. 356.

¹⁷⁶ HD, p. 26.

mundo, por lo cual el ser, en cierto modo, carece de profundidad metafísica o de intensidad, y no tiene nada que ver con la concepción del aquinate de acto intensivo:

«Las cosas reales como reales están en el mundo. En su virtud están presentes en él. Estar presente en cuanto es un 'estar' es lo que constituye la actualidad a diferencia de la actuidad. **La actualidad de lo real en el mundo es lo que a mi modo de ver constituye el ser.** Ser no es lo mismo que realidad. Si consideramos las propiedades o notas que constituyen por ejemplo la plata, estas propiedades no son el ser de la plata sino la realidad argénteo misma, en su forma y modo de realidad. Y **la forma y el modo de realidad no son el ser.** Si la plata pudiera hablar diría: con todas estas propiedades reales, yo soy realmente así en el mundo. **He aquí el ser: el 'así en el mundo'**»¹⁷⁷.

Por otra parte, para él, el ser es un acto 'ulterior' de lo real. ¿En qué consiste, para Zubiri, esta **ulterioridad**?

La realidad tiene una primacía no sólo aprehensiva sino también metafísica. El ser es ulterior a la realidad, se funda en ella. El ser es ser de lo sustantivo. La sustantividad es la realidad. De ahí su famosa frase de que no se trata de esse reale sino de realitas in essendo. Por ello Zubiri afirma:

«No es lo mismo ser y realidad. El ser es siempre de la realidad, y por tanto la presupone: es la ulterioridad del ser. Y esta ulterioridad es justo actualidad. Lo primero de las cosas no es ser entes, sino ser realidades»¹⁷⁸.

¹⁷⁷ HD, pp. 53-54.

¹⁷⁸ HD, p. 23.

¿Qué es esa ulterioridad?, nos hemos preguntado. Pues bien, según Zubiri la realidad de una cosa puede considerarse o bien en su propia realidad o bien es su respectividad mundanal, en su apertura a las demás cosas. Toda cosa es actual en sí misma, pero, desde esa su actualidad primera, está abierta, está proyectada a una actualidad en el mundo a la que llama actualidad mundanal. Pues bien, la actualidad mundanal como momento del mundo es a lo que Zubiri denomina formalmente el «ser».

«Ser» no significa «existir» ni tampoco el «qué» de los existentes. El ser recae sobre la realidad, sobre «de suyo», que es indistintamente algo esencial y existencial, y previo a esa distinción.

Según Zubiri, lo real ya actual en y por sí mismo –estructuralmente hablando–, tiene una actualidad ulterior como momento del mundo. Si se considera por ejemplo el hierro, que el hierro «sea» no significa que el hierro exista, o que algo existente sea hierro, pues hierro existente o existencia férrea no son «ser-hierro», sino «hierro» a secas, es decir, «realidad-férrea»:

«Ser significa una especie de reactualización de la realidad férrea; y ese «re» es la actualidad del hierro real como momento del mundo. Sólo respectivamente a las demás cosas reales puede y tiene que decirse que el hierro 'es'»¹⁷⁹.

Si aplicamos estos esquemas al tema de la persona, que es el que nos ocupa, habrá que decir que la realidad personal es personeidad. La personeidad es la realidad que todo hombre tiene, aunque sea

¹⁷⁹ SE, p. 433.

oligofrénico, aunque sea no nacido. Ahora bien, cuando esa realidad está presente en el mundo y se va configurando mediante su acción propia aparece la personalidad, que viene a ser precisamente la modulación de esa personeidad. En la personalidad se configura el «ser» del hombre. Entonces tenemos el «yo», que es como llama Zubiri al «ser del hombre»¹⁸⁰.

«Si una encina hablara diría: 'Estoy instaurada en la realidad como encina'. Es lo que hace el hombre cuando dice: 'Yo estoy instaurado como realidad personal en el mundo'. Por refluencia, en el caso de hombre **su realidad personal se convierte en 'yo'**. El 'yo' no es la realidad de la persona sino su ser. Esta frase no dice solamente 'yo soy esto o lo otro', sino dice 'esto o lo otro es lo que soy yo'. En esta frase 'yo' desempeña una función estrictamente enfática: soy yo quien es esto o lo otro. Esto acontece no porque el hombre sea capaz de decirlo, sino que por el contrario es capaz de decirlo porque en última instancia es así. El 'yo' es la refluencia de la pura y simple realidad en la realidad personal instaurada en aquélla»¹⁸¹.

La distinción entre realidad y ser parece que Zubiri las aprecia en el lenguaje cuando se distingue ente generación y dar a luz. Lo primero, el engendrar una nueva realidad, tiene que ver, como su nombre indica con la «realidad». Sin embargo el «alumbramiento», el «venir al mundo» de esa nueva realidad parece que tiene que ver más con el «ser».

«Ser, pues, no es formalmente idéntico a realidad, pero

¹⁸⁰ Cfr. en el capítulo III, el subapartado sobre el «yo» de la persona.

¹⁸¹ IS, p. 220.

presupone la realidad. Realidad es una formalidad absoluta, mientras que ser es un carácter respectivo. Sólo respectivamente tiene sentido hablar de 'salir a luz', 'dar a luz', 'venir al mundo', etc. En cambio, génesis y nacimiento conciernen a lo real qua real en absoluto»¹⁸².

la ulterioridad del ser no tiene un carácter cronológico. Como comenta Ferraz:

«No hay ninguna cosa real que se de primero como cosa real y posteriormente 'sea'. Toda cosa real 'es', pero el ser, la actualización mundanal se funda en la realidad, pues sólo como real se inscribe una cosa en el mundo, en la unidad de respectividad. El ser funda en la realidad y no al contrario. Por eso Zubiri sustituye la expresión tradicional 'esse reale' por la expresión 'realitas in essendo'»¹⁸³.

En una larga cita de SE señala Zubiri, una vez más la distinción entre ser y realidad¹⁸⁴ y, se opone a lo que ha llamado la sustantivi-

¹⁸² SE, p. 434.

¹⁸³ FERRAZ FAYOS, Antonio, Realidad y ser según Zubiri, o.c., p. 93.

¹⁸⁴ «Ser es, pues, la actualidad mundanal de lo real. Por esta respectividad, ya lo decíamos, se identifica in re con la cosa real misma. De ahí que entonces esta actualidad que llamamos ser es en la cosa misma su intrínseca reactualidad real; y esto es justo lo que llamamos 'ser sustantivo'. Ser sustantivo no es formalmente idéntico a realidad, sino que se distingue de ésta, por lo menos, con una distinción de razón, pero fundada in re. Pues bien: ese fundamento es la respectividad transcendental. Por eso por lo que, a mi modo de ver, 'ser sustantivo' no expresa que la sustantividad sea un tipo de ser, 'el' tipo excelente de ser, sino que significa, por el contrario, el ser de lo sustantivo; es decir, que la sustantividad es anterior al ser. No es esse reale, sino realitas in essendo: es la sustantividad 'en ser'. Y precisamente por esto, 'ser' es algo 'ulterior' de la realidad: su ulterior actualidad respectiva. En este sentido y sólo en éste hay que decir que el ser es siempre y sólo ser de la realidad. Y la realidad, en cuanto

zación del ser:

«En su diferencia con la realidad, el ser tiene, (...), un carácter unitario propio. Pero es una unidad meramente respectiva. Es decir, el ser no es una especie de supremo carácter envolvente de todo lo real y de todo ente de razón, con lo cual el orden transcendental sería el orden del ser. Ésta es una gigantesca y ficticia sustantivación del ser. El ser, y correlativamente el no ser, tienen carácter meramente respectivo; las cosas reales 'son', pero 'el' ser no tiene sustantividad»¹⁸⁵.

Ante esto hay que tener en cuenta que Zubiri tampoco sustantiviza 'la' realidad es tanto que realidad. En efecto la realidad no es como un piélago en el que flotan las osas reales, suele afirmar, porque no hay más ralidad que la que tiene las cosas reales.

Por otra parte, en la concepción zubiriana el ser tiene que ver con la temporalidad, mientras que la realidad puede ser susceptible de una consideración a se, es decir, como acaba de afirmar, la realidad tiene un carácter absoluto. En este sentido no es extraño que se haya juzgado el ser de Zubiri como un ser «superficial»¹⁸⁶. En

ulteriormente 'es', es, por eso ulteriormente 'ente'. Ente no es formalmente sinónimo de realidad. Tanto que Dios, como hemos dicho, es realidad esencialmente existente, pero no es ente, δv , sino $\pi\phi o-\delta v$. Ente es sólo la cosa real qua actual en respectividad, en mundo. En definitiva, mundo es el primer transcendental complejo, y la propiedad de la cosa real según este transcendental complejo es el ser», SE, pp. 434-435.

¹⁸⁵ SE, p. 436.

¹⁸⁶ CERCÓS SOTO, José, El problema del ser en Zubiri, en «Estudios Filosóficos» 120 (1993) p. 340.

efecto, el ser, en cuanto presupone el mundo, implica que siempre se es respecto a las demás cosas; y en cuanto este estar con los demás es siempre un estar dinámico, ha de concluirse el cercano parentesco del ser con el tiempo: pues el tiempo es la «forma» del dinamismo; de este modo, todo lo que está en el mundo -todo 'ser'- está inmerso en el tiempo. Dicho de otro modo, lo que está en el mundo ha de tener tres formas: «fue, es, será»¹⁸⁷.

Desde aquí, y en obras posteriores, afirma la temporeidad, «ya, es, aún», como 'la' estructural del ser: «bajo el 'fue, es, será' late el 'ya, es, aún'»¹⁸⁸. En este sentido se concreta algo de lo que Zubiri entiende por la ulterioridad con la que ha caracterizado al 'ser'. Aunque esa ulterioridad no es algo temporal, hemos dicho, si está caracterizada por lo que Zubiri denomina «temporeidad»:

«El carácter esencial de la ulterioridad del ser es temporeidad. Lo real 'es'. Esta actualidad consiste, en primer término, en que la cosa 'ya-es' en el mundo; y en segundo término en que la cosa 'aún-es' en el mundo. Por tanto, 'ser' es siempre 'ya-es-aún': he aquí la temporeidad. No se trata de tres fases de un transcurso cronológico, sino de tres facies estructurales de la ulterioridad misma del ser. La unidad intrínseca de estas tres facies es lo que expresa el gerundio 'estar siendo'. Etimológicamente es un participio de presente: es el estar presente actualmente en el mundo. Su expresión adverbial es el 'mientras'. Ser es siempre y sólo ser 'mientras'»¹⁸⁹.

¹⁸⁷ SE, p. 436: «Ser es la actualidad respectiva de lo real. Y los modos de esta actualidad son 'fue, es, será' (pasado, presente, futuro)».

¹⁸⁸ CDT, p. 40.

¹⁸⁹ IS, p. 221. Cfr. CDT, p. 38 y RR, p. 42.

Es decir la temporeidad, que es ulterioridad, está relacionada con la estructura misma del 'ser' de lo real: «el ser no transcurre temporalmente sino que es tempóreo»¹⁹⁰. La temporeidad tiene que ver con el 'ser', no con la 'realidad':

«La temporeidad no es modo de realidad, sino modo de ser, modo de estar en el mundo. El ser, por tanto, no se funda en el tiempo, como piensa Heidegger, sino que el tiempo se funda en el ser. El carácter gerundial del ser no es una unidad temporal cursiva, sino algo puramente modal, previo por tanto a toda transcurencia: es que el ser, en cuanto tal, es tempóreo (...) el ser en cuanto tal y formalmente considerado, tiene estructura; no es 'huero' ser. Y esta estructura es temporeidad»¹⁹¹.

En EDR sitúa el tiempo dentro de la dimensión dinámica como actualidad del ser: el tiempo es estar fluyendo y estar dando de sí: estar siendo. Este carácter gerundivo del tiempo se apoya en el siendo en el que el 'ser' zubiriano consiste¹⁹².

Zubiri reconoce que no es fácil distinguir entre realidad y ser. Esto lo afirma hablando de la inteligencia. Tanto la realidad como el ser son aprehendidos desde el principio en la aprehensión primordial de realidad. Aquí aparece el tercer momento estructural del ser, su

¹⁹⁰ IL, p. 389.

¹⁹¹ CDT, p. 38. Cfr. también IL, p. 389.

¹⁹² La esencia del tiempo según Zubiri es el siempre: «El siempre no es que siempre haya tiempo; esto es falso; sino que mientras la realidad está dando de sí, está siempre pasando, siempre viniendo (futuro), y siempre moviéndose en presente. La esencia del tiempo está justamente en ese 'siempre' de carácter gerundivo», EDR, p. 299.

oblicuidad:

«Aprehendemos en modo recto lo real, y en modo oblicuo su actualidad mundanal. Precisamente por eso es tan difícil distinguir ser y realidad. La historia se encarga de poner de manifiesto esta dificultad»¹⁹³.

La realidad, que es esencia, se aprehende in recto. El ser in oblicuo. Algo de esto también se dijo en la filosofía clásica cuando se afirmaba que el objeto propio de la inteligencia humana era la esencia de las cosas sensibles. El es en cuanto que es un co-principio del ente se aprehende in oblicuo.

Pero ahora estamos en una metafísica de la realidad, no del ser.

«Es la realidad la que por ser real funda el mundo y es mundana. De ahí que la realidad por ser mundana tiene una actualidad propia en ese mundo en cuanto mundo constituido por ella: es el ser. Por tanto, al inteligir lo real co-inteligimos, co-sentimos, lo real como siendo»¹⁹⁴.

5. La función transcendental

Como se ha visto, en cada cosa real Zubiri distingue dos momentos, que se inteligen como distintos en el momento de alteridad del acto de aprehensión primordial. Uno es el contenido y otro la formalidad de realidad. El contenido es el momento específico de la

¹⁹³ IL, p. 360.

¹⁹⁴ IR, p. 356.

cosa real, mientras que la formalidad de realidad es inespecífica. Entre ambos se da una precisa articulación. El contenido está afectado por la formalidad de realidad y cobra así el carácter de «tal» contenido. La formalidad de realidad incluye siempre el contenido y lo dota de su carácter de realidad. Es el momento de la talidad de la cosa. A su vez la talidad influye en el momento de realidad. Se trata del momento de transcendentalidad.

Sobre esos dos momentos de talidad y transcendentalidad se constituyen el orden talitativo y el orden transcendental que constituyen la estructuración básica de la metafísica zubiriana. Ambos órdenes están conectados. Una de las manifestaciones de su interrelacionalidad es la doble función que tienen. El momento de transcendentalidad determina la talidad, y a esta determinación la denomina Zubiri función talificante. Por su parte, la talidad determina también las propiedades transcendentales de la realidad: es la función transcendental de la talidad. Ambas funciones, tomadas en su unidad intrínseca configuran el núcleo originario de la filosofía de Zubiri¹⁹⁵.

No se va a hacer aquí un estudio acerca de cómo Zubiri concibió la función transcendental y de cómo fue perfilando progresivamente su papel en la metafísica, a medida que se depuró la formulación de la inteligencia sentiente en la trilogía. Hay autores que ya se han ocupado de ello¹⁹⁶. Únicamente nos interesa constatar la existencia de esta función, las veces y los temas a propósito de los cuales Zubiri

¹⁹⁵ Cfr. IS, 123-126.

¹⁹⁶ Bañón, Juan, Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri, en «Cuadernos salmantinos de Filosofía» 19 (1992) p. 287-312.

hace mención de ella, y la importancia que tiene en la comprensión de la persona, de la que a medida que avance el trabajo se extraerán mayores conclusiones.

Antes de proseguir, sí deseo constatar mi acuerdo con Bañón cuando afirma repetidas veces que la función transcendental es la aportación más importante de la metafísica zubiriana, pues constituye la clave de la unidad metafísica, al permitir fundamentar el orden transcendental en el orden talitativo¹⁹⁷. Es decir, en la filosofía de Zubiri el orden transcendental, el de la realidad en cuanto realidad, no está montado sobre sí mismo, sino que se apoya en el orden de los contenidos. Eso permite que la metafísica adquiriera una unidad, sin constituir un dualismo entre dos mundos irreconciliables. No, el orden transcendental se apoya en el talitativo, y se da juntamente con él, sin que entre ellos se den separaciones aunque sean diferentes entre ellos.

Pues bien, las dos funciones que se han mencionado, la talificante o talificadora y la transcendental¹⁹⁸, no son formalmente

¹⁹⁷ **BANÓN, Juan**, Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri, a.c., pp. 289 y 306.

¹⁹⁸ Así explica Alberto del Campo la diferencia la existencia de las dos funciones en el pensamiento zubiriano:

«La química más elemental nos enseña que la realidad del hierro, por ejemplo, está constituida por 'tales' y 'tales' notas o propiedades específicas, 'a diferencia de' 'tales y 'tales' otras propiedades que son las que constituyen el azufre o el plomo: es la 'función talitativa' de las notas o propiedades específicas de cada realidad.

»Esta 'función talitativa' de las propiedades de lo real se nos impone con tal claridad, que seguramente ha sido la causa de que no se percibiera otra función, igualmente evidente pero de mucho mayor alcance, de esas mismas propiedades. Como todo lo filosóficamente decisivo, se trata de algo

dos funciones sino de la misma función vista por dos lados. Esto, como otros aspectos de la filosofía de Zubiri se fue perfilando progresivamente, hasta quedar claramente dicho en las obras finales. Así se expresó, por ejemplo, al hablar de la respectividad de lo real:

«Pensemos insistentemente en que realidad es una formalidad. Por tanto, envuelve al contenido intrínsecamente. Al envolverlo queda éste determinado como talidad. La formalidad de realidad tiene en el contenido una función talificadora. Por otro lado, el contenido mismo determina la formalidad, porque es por el contenido, y sólo por él, por lo que este contenido es realmente verde. El contenido tiene en la realidad una función transcendental. En rigor, no se trata de dos funciones, una talificadora y otra transcendental, sino de la misma función descrita por dos lados»¹⁹⁹.

asombrosamente simple. Zubiri vio muy profundamente -y vio por vez primera- que las notas o propiedades específicas constituyen al hierro, no sólo como 'tal' realidad 'a diferencia' de 'tales' otras, sino que además, ésas mismas propiedades específicas del hierro constituyen a éste como realidad 'simpliciter', como realidad pura y simple 'a igual' que las otras realidades del universo, pues tan real es el hierro como el azufre, como cualquier otra cosa, cualesquiera sea su talidad específica.

»Si la constitución del hierro en tanto que 'tal' y 'a diferencia de' 'tales' otras realidades, pertenece a lo que tradicionalmente se denomina 'orden quidditativo o talitativo', la constitución del hierro en tanto que realidad simpliciter 'a igual' que todas las demás realidades, es decir, la constitución de lo real en tanto que real, pertenece a lo que la filosofía clásica denomina 'orden transcendental'. Si las propiedades del hierro constituyen a éste en sus dos dimensiones -en el orden talitativo y en el orden transcendental- entonces podremos afirmar que esas mismas propiedades poseen una doble función: una función talitativa que constituye a la realidad en tanto que 'tal' realidad y una función transcendental que constituye a esa misma realidad en tanto que 'realidad'». DEL CAMPO, Alberto, La función transcendental en la filosofía de Zubiri, en «Realitas» I (1974) 141-142.

¹⁹⁹ RR, p. 27.

Y en otro lugar de la trilogía afirma:

«Función talificante y función transcendental no son dos funciones sino dos momentos constitutivos de la unidad de la impresión de realidad»²⁰⁰.

Estas dos funciones determinan la forma y el modo de realidad. Como ya se ha dicho anteriormente Zubiri distingue entre forma y modo, aunque en ocasiones utilice estos vocablos indistintamente. Por «forma» entiende la visión unitaria de la talidad y por «modo» la configuración del momento transcendental de cada cosa.

Aplicado al hombre la forma de realidad humana consiste precisamente en ser persona, es decir, suidad, porque a además de ser 'de suyo' es 'suya'. Así afirma Zubiri:

«La suidad no es acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución»²⁰¹.

Por otra parte está el modo²⁰² de la realidad humana, llamado también figura de instauración en la realidad²⁰³. Frente a las cosas que se integran en el mundo como partes de él el hombre se reconoce, en cierto modo, como independiente del mundo:

²⁰⁰ IS, p. 125.

²⁰¹ HD, pp. 48-49.

²⁰² HD, p. 23 y 51-52.

²⁰³ IS, p. 212.

«Ahora bien, hay diversas figuras de instauración en la realidad. (...) El hombre comparte esta condición (la integración), pero no se reduce a ella. Porque como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente «suyo» en tanto que realidad, sino que es suyo «frente» a todo lo real. (...) es una especie de enfrentamiento con el mundo. Por tanto se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás; esto es, como relativamente «absoluto». **No es parte del mundo, sino que está en él pero replegándose en su propia realidad.** La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, integración, sino absolutización, por así decirlo»²⁰⁴.

El hombre tiene un modo de implantación en la realidad como de absoluto relativo. Es absoluto porque se enfrenta con las cosas, incluso a la realidad divina:

«El hombre es suyo, es su realidad 'propia' frente a toda la realidad real y posible, incluso si lo admitimos, frente a la realidad divina. Y en este sentido su realidad, en cuanto que es suya, tiene un modo peculiar de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un **modo de realidad ab-soluto**. En el caso del

²⁰⁴ IS, pp. 212-213. La cita continúa: «Contra lo que Hegel pensaba, a saber que el espíritu individual no es sino un momento del espíritu objetivo, hay que afirmar que por su realidad personal, y en tanto que personal, el hombre no está integrado en nada ni como parte física ni como momento dialéctico. Ciertamente por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo. Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo trasciende de toda integración: el cuerpo es personal pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solidario, sino como principio de actualidad. En cambio, aquel carácter absoluto está fundado en una trascendencia, en algo que partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es teniendo un carácter de relativo absoluto»

hombre su modo de realidad, su modo de implantación en ella, es ser un absoluto relativo. Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible»²⁰⁵.

Pero el hombre es a la vez un absoluto relativo. Es relativo porque su realidad no se la ha dado él y porque tiene que ir configurado a lo largo de su vida su personalidad²⁰⁶. En este sentido habla Zubiri del carácter cobrado de la realidad humana:

«Es relativo porque este modo de implantación absoluto es un **carácter cobrado**. En su vida (...) la persona humana va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta. (...) El hombre va definiendo en todo acto suyo aquel modo preciso y concreto según el cual en cada instante de su vida es un absoluto relativo»²⁰⁷.

Acabamos de recoger lo que Zubiri entiende por forma y modo de realidad en cuanto a la persona. Volviendo de nuevo a las características de lo transcendental, como es sabido, en la filosofía de Zubiri la «transcendentalidad» no compete primariamente al orden de los conceptos, sino a una dimensión física de toda realidad, a ese carácter «inespecífico» de realidad, que justamente por esa inespecificidad, en principio es idéntico a cualquier realidad, fuere la que fuere su especificidad de las notas. El carácter inespecífico de realidad es un

²⁰⁵ HD, pp. 51-52.

²⁰⁶ Acerca de este tipo de apertura de la persona humana, cfr. **AÍSA, Isabel**, The human openness in Xavier Zubiri en «Analecta Husserliana» 29 (1990) 275-284.

²⁰⁷ HD, p. 52.

«dato» metafísico de la realidad en cuanto tal, algo «dado» en intelección primordial de realidad. Por esto justamente lo transcendental es primariamente una dimensión física de lo real.

«Y es que efectivamente, esto que se ha llamado el orden transcendental, aquello en que la realidad consiste, se piensa que es por lo menos el correlato de un concepto muy abstracto. Ahora bien, esto es falso. No que este concepto no exista -bien entendido-. Pero formaliter, el orden transcendental, la función transcendental, no es el correlato de un concepto: es la estructura real de las cosas qua reales. Es precisamente el modo de realidad que su talidad determina en cada una de ellas. Y, por consiguiente, desde el punto de vista transcendental la determinación de cada una de las talidades se expresa precisamente en función transcendental por unos caracteres propios de ese orden transcendental. Con lo cual queda dicho, en segundo lugar, que el orden transcendental no es a priori respecto de las cosas que son. Esta es una de las grandes ideas que de una manera inerte ha gravitado sobre la Filosofía desde hace siglos. El orden transcendental es antes que las cosas que son reales. Y eso es absolutamente falso. No hay más realidad, justamente, que la realidad de cada una de las cosas»²⁰⁸.

El momento de realidad es inespecífico, sin embargo, como acabamos de ver está 'determinado' por la talidad en función transcendental.

«En consecuencia -afirma Del Campo-, en razón de la doble función, las mismas notas talitativas determinan una realidad numéricamente 'una' en sus dos dimensiones: la talitativa específica y la transcendental inespecífica.

»Esto significa, nada menos, que el orden transcendental

²⁰⁸ EDR, pp. 243-244.

está en función y dependencia del orden talitativo»²⁰⁹.

Todo dato de realidad comporta la dualidad «realidad específica» y «realidad inespecífica», una dualidad constituida por las dimensiones talitativa y transcendental. Ninguna de estas dimensiones puede darse independientemente de la otra²¹⁰.

En virtud de la función transcendental, dependiendo de la categoría de las notas de una cosa, la realidad en cuanto realidad puede aumentar, por así decir, de categoría constitutiva. Puede ser más realidad, más 'de suyo'. Como afirmaba Zubiri:

«Porque 'realidad' es una carácter meramente transcendental, no sólo está implicado en todo momento talitativo, sino que, recíprocamente, la talidad 'determina' (digámoslo así) in re las propiedades de lo real en cuanto real; esto es, sus propiedades transcendentales»²¹¹.

Eso quiere decir que, dependiendo de qué talidad tenga una cosa, transcendentalmente tiene un **modo de realidad** u otro, hasta

²⁰⁹ DEL CAMPO, Alberto, La función transcendental en la filosofía de Zubiri, en a.c., p. 144.

²¹⁰ Esta dualidad de dimensiones del «dato de realidad» queda expresada claramente en lo que Zubiri denomina «impresión de realidad», pues esta impresión es siempre «impresión de verde o de rojo» -es decir, posee un contenido específico-, e «impresión de realidad inespecífica», es decir, posee una dimensión transcendental. Son los dos momentos dentro del momento de alteridad que forma parte, a su vez, del acto de aprehensión primordial de realidad de la inteligencia sentiente. Cfr. IS, pp. 54-67.

²¹¹ SE, p. 425.

llegar a distinguirse entre los distintos modos diversos **tipos de realidad**²¹². Hablando de la mutua implicación de ambos órdenes Zubiri afirma:

«Estimo que ninguna estructura concerniente a la **realidad en cuanto tal está montada sobre sí misma**, sino que es pura y simplemente la función transcendental que tienen justamente las dimensiones talitativas de la realidad. Por ser tales los vivientes, es de determinada manera el tipo de realidad en cuanto realidad que representa cada uno de ellos. No se trata de una simple talidad, sino de la talidad en función transcendental, es decir, en aquello que determina que algo sea realidad»²¹³.

Definiendo la función transcendental con palabras de Zubiri:

«Función transcendental es, pues, la función por la que una talidad constituye las propiedades transcendentales de la realidad»²¹⁴.

Habría que añadir que esa realidad es justamente la realidad de esa misma talidad²¹⁵.

²¹² Cfr. SE: 'Esencia y tipicidad', pp. 499-508.

²¹³ EDR, p. 184.

²¹⁴ SE, p. 425.

²¹⁵ Respecto al tema de la inmortalidad, se podría pensar que puesto que el orden talitativo y el orden transcendental están estructurados entre sí por la función transcendental, una vez destruida la talidad dejaría de existir la función transcendental y en este caso no habría lugar para hablar ya de orden transcendental.

Esto plantea una cuestión de fondo. Se trataría de preguntar cómo Zubiri entiende el orden transcendental. Es decir habría que inquirir si los dos

momentos constitutivos que Zubiri distingue en las cosas reales, el momento talitativo y el transcendental son dos momentos realmente distintos. En este caso cada uno aportaría algo a la cosa real y esa aportación específica, una vez dada, podría permanecer aunque se modificara el otro orden.

Según Zubiri el orden talitativo y el transcendental son dos momentos no se dan separados y están estructurados entre sí. Eso es claro. Prueba de ello es el establecimiento de la función transcendental, de la que hemos afirmado que es la clave de su metafísica.

Pues bien, una cosa es que talidad y transcendentalidad no se den por separado -son momentos de una misma cosa-, y que ambos momentos estén estructurados entre sí -dependiendo de la talidad así será la transcendentalidad-, y otra cuestión es preguntar es si entre ambos momentos se da una distinción real. Es decir, la clave del asunto es ver en qué consiste su distinción. Pueden ser, y de hecho son, dos momentos diferentes aunque se den unidos. Ahora bien, ¿qué tipo de distinción se da entre ellos? ¿Se trata de una distinción real o es simplemente una diferencia racional con fundamento in re?

Zubiri afirma por una parte que la transcendentalidad es algo 'físico', y físico para él es sinónimo de real. Lo que no se sabe es si esa dimensión transcendental es realmente distinta a las notas. Por otra parte afirma que el momento de transcendentalidad no es una nota más. Y sostiene que el orden transcendental es «más» que el orden talitativo. Y, en concreto, hablando de la persona como «suidad» afirma que la persona tiene como propias no sólo sus propiedades o notas sino que tiene también su realidad en propiedad. Todo ello parece hacer pensar que el momento de realidad es realmente distinto del momento talitativo constituido por las notas.

Pero por otra parte, para Zubiri, la constitución de las cosas sería la esencia, como sistema de notas cíclico y clausurado y, sobre ello, habría una consideración transcendental de esa misma esencia. Ahora bien, esa dimensión transcendental no supondría, entonces, una aportación intrínseca y, por tanto, específica a cada una de las cosas. Por ello parecería deducirse que si se destruye la unidad esencial, al perderse alguna de las notas constitutivas, también desaparecería el orden transcendental que se derivaba de ella, pues ya no habría lugar para la función transcendental. Si es así, si no hay una distinción real entre lo talitativo y lo transcendental, se puede decir que Zubiri no cae en el dualismo, pero no está uno tan seguro de que no estemos en un monismo.

En caso de que no hubiera una distinción real no se podría dar demasiada importancia al aspecto transcendental de Zubiri, dado que no representa un factor realmente constitutivo de los seres.

No pasaría esto en la metafísica de Tomás de Aquino, que sin ser dualista, el acto de ser, como acto intensivo, aporta lo que de más perfecto

Ultimando, por el momento, la cuestión de la función transcendental hay que decir que todas las notas encuentran su correlato en

hay en la intimidad de cada cosa. En Tomás de Aquino el orden transcendental tiene, por así decir, una aportación propia, que se puede conservar aunque el orden predicamental quede en parte destruido. Como se ha visto en varias ocasiones Tomás de Aquino era partidario de una distinción real entre el ámbito predicamental y el ámbito transcendental. Esa distinción no es exactamente la distinción entre esencia y existencia sino algo mucho más profundo. Se trata de la unidad de dos co-principios distintos, que dan lugar a una sólo cosa, pero con la aportación específica de cada una de los co-principios. El plano esencial aporta la determinación formal. El plano transcendental supone una actualización del plano formal proporcionando toda la riqueza que esa cosa o persona tiene, pues ese acto es lo que hace real a la esencia y porque la esencia, por así decir, delimita el campo de actualización del acto de ser que es tan amplio como posibilidad le ofrece la esencia.

En el caso de que se de una distinción real entre el aspecto talitativo y transcendental de las cosas reales, y sobre todo de las personas, como parece deducirse de los textos de Zubiri, el tema de la inmortalidad habría que plantearlo en el orden transcendental. Es decir, explicar cómo una realidad que tiene en propiedad su propia realidad no puede desaparecer.

Contestar a la cuestión de si en Zubiri es realmente distinto el momento transcendental del talitativo es cuestión que no nos hemos propuesto cerrar aquí. Resolverlo no ha sido el móvil de este trabajo. Y a lo largo del desarrollo del mismo no se ha visto con claridad una postura concreta; en la mayor parte de los textos parecen dos órdenes realmente distintos, pero en ocasiones parecen sólo dos aspectos de la misma realidad entre los que media simplemente una distinción de razón. Sólo he querido apuntar las dificultades que sobrevendrían de que no los considerara realmente distintos. Eso supondría una mucho menor profundidad en la consideración metafísica de la realidad.

Todo ello ha surgido al pensar que si la muerte destruye la sustantividad humana, al desaparecer la sustantividad desaparecería también su realidad transcendental que la persona tendría en propiedad, lo que plantea un problema de aniquilación difícil de justificar. Y aunque Zubiri afirma con sus palabras que la inmortalidad del alma es algo a lo que no se puede llegar con las fuerzas exclusivas de la razón, la lógica de su pensamiento, en el caso de que se diera una distinción real entre el aspecto talitativo y transcendental, y a pesar de los problemas que plantea el tema de la sustantividad, llevaría a afirmarla con más coherencia que a dejar el asunto abierto o a afirmar la desaparición total de la sustantividad y, por tanto, del hombre.

el orden transcendental gracias a esa función. Así hablando, por ejemplo, del carácter social del hombre, lo hemos visto en el capítulo anterior, en dicho carácter también distingue Zubiri entre el aspecto talitativo y su función transcendental:

«La socialidad -como él la llama- ejerce un tipo de influencia sobre mí que es justamente un poder. De esta manera se constituye el poder de eso que llamamos nosotros, desde el punto de vista talitativo.

»Ahora bien, en función transcendental esto significa que se constituye talitativamente una comunidad. ¿Una comunidad en qué? En la realidad. Es decir, en definitiva en función transcendental nos encontramos aquí con que la realidad se ha hecho algo común. La realidad, en tanto que común, es justamente el aspecto transcendental de la realidad qua tale en cuanto constituida en sociedad»²¹⁶.

6. Modos y tipos de realidad

Zubiri desarrolla la cuestión de los tipos de realidad en SE, y en Estructura dinámica de la realidad, al hablar de la evolución del cosmos, aparece en repetidas ocasiones junto al tema de los modos de realidad. Empecemos por esta segunda obra. Ahí dice por ejemplo:

«Suele decirse que en la línea del ser no cabe evolución. Pero esto es falso si 'ser' significa 'realidad'. Tomada la talidad en función transcendental, y sóloamente tomándola así, puede y ha de decirse que cabe hablar de evolución en la realidad. La evolución de la realidad significa una evolución justamente del 'de suyo'. Y en este sentido hay grados de realidad. Naturalmente, no es que sea más real un hombre que un orangután, si

²¹⁶ EDR, pp. 256-257.

por realidad se entiende que tenga existencia física; no se trata de esto. Se trata de tomar la cosa in re. Aquello que constituye el 'de suyo' propio del orangután es mucho menos de suyo que aquello que constituye el 'de suyo' propio de un hombre. Ni qué decir tiene del de un ángel. A fortiori, naturalmente, de Dios. Esto es una cosa completamente distinta»²¹⁷.

Se trata por tanto de un incremento del momento de realidad. Según cuál sea la talidad de una cosa su realidad, su momento transcendental puede tener más o menos plenitud. La función transcendental permite, por tanto, hablar de diferencias en el orden transcendental. Aunque el momento de realidad sea inespecífico está influido por la talidad y, por tanto, no es tan 'inespecífico' como parecía en principio.

Y hablando del incremento de la realidad en cuanto tal, se refiere Zubiri, en otra parte, a una especie de evolución que no es precisamente la científica:

«Al hablar en este punto de evolución no me refiero a la evolución en sentido estricto y científico, esto es, a la evolución de las cosas reales, sino que me estoy refiriendo a la evolución en un sentido más radical, que podría inclusive darse sin evolución científica: es que **los distintos modos de realidad en cuanto tal van apareciendo no sólo sucesivamente sino fundados transcendental y dinámicamente los unos en otros**. Y esto no es sólo un hecho científico, sino algo primario y radical. Es la transcendentalidad dinámica»²¹⁸.

²¹⁷ EDR, p. 156.

²¹⁸ IS, p. 132.

Aunque habitualmente se haya dicho que en el orden del ser no cabe evolución, es interesante constatar que esto no lo han dicho todos los autores. No habría evolución si por ser se entiende simplemente existencia, como constata Zubiri. Pero esa no es la significación que dan al ser todos los filósofos que han hablado sobre él. Según la interpretación que Fabro hace de Tomás de Aquino, entendiendo el ser como actus essendi, también en el orden del ser caben grados de ser: es lo que se ha llamado la **noción intensiva del acto de ser**. Es decir, el ser como acto, dependiendo de qué tipo de esencia actualice, él mismo es diferente, por así decir; el acto de ser se dice en parte igual y en parte diferente, si se trata del acto de ser de la realidad material o del hombre²¹⁹.

Zubiri, en la obra que comentamos hace un recorrido por las diferentes escalas de la vida describiendo talitativamente el progresivo enriquecimiento de los seres vivos. En un momento afirma:

«La marcha de la vida es una marcha progresiva desde la interiorización nuclear a la formalización creadora. Pero esta marcha de la vida así descrita, es una marcha descrita solamente en términos de talidad; es decir, describiendo cómo son, efectivamente los seres vivientes. Pero aquí lo que importa es considerar esta talidad del ser viviente en función transcen-

²¹⁹ Cfr. GONZALEZ, Ángel Luis, Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino, Eunsá, Pamplona, 1979, pp. 98ss. Así se afirma: «El acto intensivo de ser, perfección universal y última, que el entendimiento capta como inherente en los sujetos subsistentes que observamos en el universo, con su maravillosa variedad de géneros, especies, subespecies e individuos, les compete a cada uno de ellos en lo que propiamente son, es decir, en la respectiva manera de ser que la esencia proporciona; quiere decirse que el ser que poseen los sujetos subsistentes, lo poseen en diversos grados» p. 106. Cfr. también FABRO, Cornelio, Tomismo e pensiero moderno, Roma, 1969, pp. 144ss.

dental. **Entiendo por función transcendental el modo de realidad que las talidades en cuestión constituyen.** Es menester recordar que lo real, por lo menos tal como lo he entendido aquí, es justamente aquello que es 'de suyo'. No coincide este concepto del de suyo con el concepto meramente existencial, ni con el usual concepto esencial, sino que realidad es algo que integralmente sea de suyo aquello que es, y aquello que efectivamente presenta en su modo de ser»²²⁰.

Por tanto a lo largo de la escala biológica del universo se va dando a un aumento en la realidad en tanto que realidad:

«La riqueza de la vida a lo largo de la escala biológica es una riqueza, evidentemente, en grados de realidad, modos de ser de suyo, de ser sí mismo.

»El desarrollo en esta escala es un desarrollo en incremento entitativo. Es mayor realidad, no hay duda ninguna, un chimpancé que una ameba. Se dirá, sin embargo, que los dos son igualmente reales. Si; si con igualmente reales quiere decirse que no son la nada. Pero no se trata de esto. Se trata de que, si la realidad está constituida por un positivo de suyo, **el de suyo de un chimpancé es mucho más rico y profundo que el de suyo de una ameba.** Y es que efectivamente a lo largo de la escala zoológica, de la escala biológica, vamos viéndose construir un mayor de suyo y con ello, por consiguiente, una mayor sustantividad»²²¹.

Cada talidad determina un modo de realidad; ese modo de realidad puede ser de mayor densidad ontológica. Es la función transcendental de la talidad.

²²⁰ EDR, p. 203.

²²¹ EDR, p. 200.

Las distintas formas de realidad constituyen a nivel transcendental diversos modos de realidad. Ahora llega un momento en que del modo se pasa al tipo de realidad. Como afirma en SE aunque entre las cosas del universos haya diversos modos de realidad -como se ha visto que es mayor la realidad del orangután que la de la ameba-, sin embargo hay un salto radical entre los modos. Esto es lo que Zubiri denomina «tipicidad» transcendental:

«Entre las esencias hay algunas cuya función transcendental consiste simplemente en instaurarlas como realidades y 'nada más'. Este 'nada más', aparentemente negativo, es un momento positivo de tipicidad transcendental. Es el tipo de esencia, que llamaría transcendentalmente 'cerrada'. (...) Hay esencias que en función transcendental no sólo son 'en sí', sino que son en sí tales que a su propio 'de suyo' pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad. En acto primero esta estructura es lo que constituye la 'esencia abierta'. Apertura es aquí un carácter de estructura transcendental. Estas esencias no son 'en sí' y 'nada más', sino que en su manera misma de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad qua realidad, y por tanto son abiertas, en principio, a todo lo real en cuanto real»²²².

Hay, pues, una clara diferencia entre esencia cerrada y esencia abierta. Entre ellas a nivel transcendental se constituye un tipo diverso de realidad. En un caso la esencia funciona según sus propiedades talitativas únicamente: son las esencias cerradas. En la esencia abierta, la realidad también interviene en la actuación de esas esencias. A esa dimensión operativa corresponde una dimensión

²²² SE, pp. 499-500.

constitutiva. Se trata de esencias abiertas transcendentemente. Este es el caso de las **personas**.

Llegados hasta aquí, se podrían resumir las distinciones abiertas al principio del capítulo del siguiente modo: en la esencia de cada sustantividad se pueden distinguir dos momentos, uno constituido por el contenido de sus notas y otro constituido por su realidad en cuanto realidad. Sin embargo estos dos momentos no están aislados sino que se estructuran entre sí. La realidad influye en el contenido haciendo de él un momento talitativo, ésa es una realidad 'tal': es la función talificante que ejerce el momento de realidad sobre las notas de la sustantividad. Por otra parte, el momento talitativo influye en el momento de realidad en virtud de la función de realidad determinando un modo de realidad.

Cada cosa, por tanto, tiene su forma y modo de realidad. Su forma de realidad correspondería a su talidad -es decir el contenido modulado por el momento de realidad-, que le hace ser tal o cual cosa. En este sentido afirma hablando del color verde:

«La unidad intrínseca del 'de suyo' con el verde significa que lo que el momento de formalidad determina como siendo 'de suyo', consiste en que el contenido, el verde, sea una forma de realidad. Ser verde real es una forma de realidad: es realidad virídea como realidad»²²³.

Por su parte a cada forma de realidad en función transcendental le corresponde un modo de realidad. Diversas formas de realidad

²²³ RR, p. 27.

pueden tener un modo de realidad semejante, por ejemplo, los diversos materiales inertes, aunque son diversas formas tienen un modo de realidad similar. Pero hay también modos de realidad diversos entre sí, como corresponde al modo de realidad de la vida, que es distinto del modo de realidad de las cosas inertes. Ahora bien, los modos de realidad se dividen al menos en dos grandes tipos: los correspondientes a las esencias cerradas y las abiertas, que son las inteligentes. Puede haber distintos modos de realidad dentro de un mismo tipo de realidad. Así, por ejemplo, dentro de los modos de realidad pertenecientes a la vida: es distinto el modo de realidad de un chimpancé que el de una ameba, pero ambos modos pertenecen al tipo de esencias cerradas.

La mayor diferencia que se da entre las esencias cerradas y esencias abiertas se halla en el orden transcendental.

Por otra parte si se tiene en cuenta el tema de que sólo el cosmos tiene plenitud de sustantividad y, por tanto, de esencia, habría que concluir que sólo existe una esencia cerrada, que es la del cosmos, y luego esencias abierta, que son las de cada persona. Aunque la esencia abierta y las esencias se diferencien en el plano talitativo, su principal diferencia se halla en el plano transcendental.

7. Carácter transcendental de la persona

Entre las cosas y las personas hay un cambio de nivel transcendental que los griegos no lo vieron, pues calificaban todos los seres

como «cosas»:

«Las cosas, en su propio carácter de realidad, se encuentran abiertas a formas distintas.

»Pensemos en el caso entero de la Filosofía griega. Cuando Aristóteles nos habla de la realidad en cuanto tal, ὅν ἢ ὅν, -él no habla de realidad, habla de ser, pero para el caso es igual-, no se le ocurría nunca apelar a la realidad en cuanto tal en su dimensión personal. Un griego no habría tropezado jamás con la dimensión personal de la realidad humana. Hizo falta probablemente el cristianismo para pensar en la persona»²²⁴.

A lo largo del pensamiento humano ha sido difícil encontrar la diferencia radical por la que la persona se distingue de las cosas. Y cuando se ha conseguido, en parte, ese conocimiento se ha perdido más adelante. Basta constatar los avatares del concepto de persona que hemos recogido en el capítulo introductorio.

Como ha explicado Zubiri en Inteligencia y Razón el pensamiento humano ha funcionado durante centurias con unos esquemas mentales, que eran una especie de 'metro' para medir la realidad. Y es difícil cambiar o introducir modificaciones en esos esquemas que miden las realidades de un determinado modo. Así constata que durante muchos siglos se ha pensado, entre otras cosas, que las cosas eran siempre cuerpos:

«Ha hecho falta la conmoción de la física cuántica -afirma Zubiri- para introducir muy dificultosamente, pero con éxito indiscutible, la idea de que lo real allende, no siempre es

²²⁴ SSV, p. 372.

cuerpo. Las partículas elementales, en efecto no son corpúsculos sino que son otra clase de cosas materiales (...) La mensura de lo real se emprendió con un metro determinado: el metro era 'cuerpo'. Ahora bien, la marcha hacia la realidad nos ha abierto a otras cosas reales materiales que no son cuerpos»²²⁵.

Pero, más arraigadamente aún que las cosas son siempre cuerpos, ha existido otra convicción que hacía pensar que todas las realidades eran 'cosas'. Y si no se sospechaba que las cosas pudieran ser de otro modo que cuerpos, más difícil aún era pensar que todo lo que existía no eran cosas, que existía otro tipo de realidad: las personas, que son algo muy distinto y no se pueden cosificar.

«Pero no hay sólo eso –continúa Zubiri–. En la intelección de las cosas reales dentro del campo se había decantado en nuestra intelección no sólo la intelección de que las cosas reales son cuerpos, sino también y sobre todo la intelección de que ser real es ser 'cosa', en el sentido que tiene hoy el vocablo cuando se habla, por ejemplo, de 'cosismo'. Este era el metro de la realidad: la marcha allende el campo se llevaba a cabo pensando que la realidad como mensurante era 'cosa'.

»Hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteligir que lo real puede ser real y sin embargo no ser cosa. Ser, por ejemplo, **persona**. Entonces no sólo se amplió el campo de las cosas reales, sino que se han ampliado eso que pudiéramos llamar **modos de realidad**. Ser cosa es tan sólo uno de esos modos; ser persona es otro. Así ha cambiado no sólo el elenco de las cosas reales, es decir no sólo se ha encontrado una realidad más allende lo campal, sino que **ha cambiado también el carácter de la realidad misma** como mensura, porque una persona es algo distinto de una piedra o de un árbol no solamente por sus propiedades, sino por su modo de realidad, **el modo de realidad de la persona es distinto** del modo de realidad de la piedra o del árbol: el metro de la

²²⁵ IR, p. 55-56.

realidad no es ser cosa»²²⁶.

Por esta razón el mundo de las personas es un modo y tipo diferente de realidad, que transforma la metafísica al descubrir verdaderos niveles dentro del orden transcendental.

La persona, hemos dicho, es esencia abierta. Este estar abierto transcendentalmente es un modo y un tipo de realidad determinada en función transcendental por las notas talitativas de la esencia. Entre las notas que tienen mayores consecuencias en cuanto a la función transcendental está la inteligencia:

«La inteligencia es una nota de lo que el hombre es 'en sí', pero en función transcendental esta nota nos abre al todo de la realidad qua realidad.

»Tenemos precisamente en función transcendental la inteligencia como una esencia abierta, completamente distinta de la esencia cerrada. Ahora, en esta esencia abierta la apertura es una modificación de las estructuras que en sí posee el sujeto humano, la realidad humana. La realidad humana es algo en sí, que en sí misma es abierta. Donde la apertura, por consiguiente, representa y constituye un modo del en sí»²²⁷.

Las esencias abiertas coinciden con las esencias inteligentes y volentes²²⁸:

²²⁶ IR, pp. 56-57.

²²⁷ EDR, p. 208.

²²⁸ Aquí Zubiri hace la siguiente aclaración: «Como lo volente está fundado (sea cualquiera el modo como se entienda esa fundamentación) en la nota de inteligencia, podemos limitarnos a ésta última y hablar sin más de la esencia intelectual o inteligente», SE, p. 500.

«Toda esencia intelectual es transcendentamente abierta, y recíprocamente toda esencia transcendentamente abierta es eo ipso intelectual, porque inteligencia es formalmente aprehensión de lo real qua real y recíprocamente. La esencia intelectual es 'de suyo' abierta a todo lo real qua real»²²⁹.

La inteligencia, como ya se ha visto, en función transcendental determina no sólo un modo de realidad diferente a las cosas no intelectivas, también la ameba y el chimpancé tienen modos de realidad distintos, sin embargo al no ser ninguno de los dos intelectivos, están ambos dentro del mismo tipo de realidad transcendental. La línea de división entre estas dos tipicidades es precisamente la inteligencia²³⁰:

²²⁹ SE, pp. 500-501.

²³⁰ Refiriéndonos de nuevo al tema de la inmortalidad, tradicionalmente se ha apoyado en la espiritualidad del alma. Pero la tesis que aquí defendemos siguiendo la filosofía de Xavier Zubiri es que el tema de la inmortalidad humana se plantea radicalmente al considerar las implicaciones que plantea no ya el tema del alma, sino la persona, es decir, la consideración del hombre en el plano transcendental.

Para Zubiri organismo y psique forman una unidad estructural, que se manifiesta palpablemente en que el acto de la inteligencia es sentiente, o el sentir inteligente. Hay un sólo acto en el que intervienen los sentidos y la inteligencia. Sin embargo afirma taxativamente que la inteligencia es irreductible al sentir. Por eso aunque no le parezca oportuno llamar a la psique espíritu, de hecho ésta no es reductible al sentir.

Pero fundamentalmente el tema de la inmortalidad humana no se deriva tanto de la naturaleza de la psique, cuanto de un estrato más profundo de la realidad humana, es decir, de su ser persona. Es cierto que el plano transcendental depende en cierto modo del talitativo y, por tanto, el tema de la psique sigue estando presente, pero el tema de la persona no es exactamente el de la psique sino las implicaciones a las que ésta, o mejor, la inteligencia, provocan en el orden transcendental. En efecto, si el hombre es persona, es decir, esencia abierta a su propia realidad y tiene ésta en propiedad, es ahí donde hay que plantear su desaparición después de la muerte.

«La **inteligencia**, que es una nota esencial, tiene una **función transcendental exclusiva de ella**. Por esto, la diferencia entre lo intelectual y lo no intelectual, es una diferencia transcendental y no sólo talitativa. Abierto y cerrado son dos tipicidades transcendentales»²³¹.

La tipicidad de la esencia, es decir la diferencia en el nivel transcendental, es una clara convicción zubiriana, derivada de la función transcendental, pieza clave de su metafísica, que repite incansablemente en todas sus obras. La diferencia mayor entre el animal (la 'cosa' más cercana al hombre) y la persona está, pues, a nivel transcendental, donde se da un salto de nivel al constituirse otro «tipo» de realidad:

«Talitativamente esta esencia (la del ser humano) tiene una nota que efectivamente no tienen los animales: es la inteligencia. Sí. Por consiguiente, parecería que entre la esencia humana y las demás esencias no hay mas que una diferencia meramente talitativa. No es así. Porque toda esencia talitativamente considerada tiene una función transcendental, es decir: por el mero hecho de ser la esencia que es, determina un modo de realidad, un tipo de realidad. Determinar un tipo de realidad por su talidad es propio de toda esencia. En una o en otra medida es una función transcendental. Pero en el caso de la inteligencia esto tiene una complicación. Efectivamente el hombre, en virtud de la inteligencia, es un modo de realidad, evidentemente, como puede serlo un orangután o un chimpancé. En virtud de una nota que es suya, la inteligencia, se constituye un tipo de realidad.

»Como esencia en sí, la esencia humana en función transcendental determina un tipo de realidad, la realidad propia de la esencia intelectual. Sí. Pero lo peculiar está en que el tipo de realidad no es sólo la realidad propia de la intelligen-

²³¹ SE, p. 501.

cia sino la realidad de todo en cuanto tal. Porque **la inteligencia al estar abierta a su propia realidad**, por eso es por lo que está abierta a la realidad en cuanto tal. La función transcendental de la inteligencia abarca toda la realidad qua tale.

»En función transcendental nos encontramos, pues, con que la esencia abierta es justamente un tipo de realidad: aquel tipo en que la realidad simpliciter y qua tale entra realmente en sí misma o se abre a sí misma»²³².

La apertura de la inteligencia no apunta tanto al término hacia el que está abierto: la realidad qua realidad, sino a «la estructura de la esencia intelectual en cuanto algo 'de suyo'»²³³, «su apertura pertenece constitutiva y formalmente a su propia realidad en sí. La esencia intelectual es de suyo 'abierta en sí misma'»²³⁴. «La apertura 'modifica', 'tipifica' lo que la inteligencia es como realidad de suyo 'en sí'»²³⁵. «Sólo porque la esencia intelectual es real en sí misma puede estar abierta a la realidad misma en cuanto tal»²³⁶.

Las esencias abiertas por definición son personas, y el carácter de persona le viene fundamentalmente de la dimensión transcendental. Esto tiene una peculiar característica en el caso de la persona, que ya

²³² EDR, pp. 220-221.

²³³ SE, p. 501.

²³⁴ SE, p. 502.

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ SE, p. 503.

se vio al hablar de la persona. La persona significa **una peculiar autopropiedad**²³⁷:

«Toda esencia, en efecto, se pertenece a sí misma. Pero al ser abierta, se comporta en el orden operativo no sólo por sus propiedades talitativas, es decir, no se comporta sólo por ser tal como en sí y nada más, sino que se comporta respecto de

²³⁷ Respecto a la inmortalidad humana ya se ha afirmado anteriormente que siendo consecuentes con su doctrina de la persona como «suidad», es decir, con que la persona es 'propietaria de su propio momento de realidad', esto hace suponer que, aunque con la muerte se destruye la sustantividad humana, porque esta pierde su organismo, que era parte esencial de la unidad sustantiva, sin embargo no habría inconveniente en afirmar que la psique -propia de la cual es la nota de la inteligencia, y configurando ésta una de las propiedades transcendentales peculiares de la realidad humana-, sigue conservando su realidad.

En efecto, si la realidad de la persona es «realidad en propiedad», es difícil que ésta desaparezca, pues ¿dónde iría a parar? Es diferente que desaparezca una de las cosas del universo, porque como poseen una realidad compartida de la realidad total del cosmos, la realidad de esa cosa sigue existiendo en las demás cosas del cosmos. En el caso de la persona, sin embargo, habría que hablar de aniquilamiento, lo cual es mucho más complejo. De hecho el cuerpo humano, que pertenece al cosmos, no desaparece, sino que pasa a integrar otras realidades del cosmos. ¿Qué pasa, sin embargo, con la psique humana, que trasciende por sí misma al cosmos, al dar lugar a que la persona humana posea una realidad en propiedad? Este es un problema que aparece sin resolver en la filosofía de Zubiri. Quizá porque pensaba que la inteligencia humana no podía llegar a hacerlo. Lo que sí queda claro, siguiendo la lógica de su pensamiento, es que es difícilmente explicable la desaparición total de una realidad en propiedad, aunque desaparezca gran parte de notas de su sustantividad.

Lo que dejaría de ser la inteligencia humana después de la muerte, sería de ser inteligencia sentiente, pues habría perdido su organismo. Pero eso no quiere decir que haya perdido necesariamente su apertura a la realidad, que antes le venía a través de los sentidos de su cuerpo. Una posibilidad sería que su conocimiento no pudiera aumentar, es decir, que conservara exclusivamente el conocimiento que había adquirido en contacto con la realidad a través de los sentidos; otra solución podía ser que tuviera otro modo de acceder a la realidad, por conservar algunas de las dimensiones o funciones del cuerpo, aunque haya perdido la estrictamente orgánica.

su propio carácter de realidad; se comporta no sólo talitativamente, sino desde su misma transcendentalidad en cuanto tal. Esto significa que **en el orden constitutivo transcendental, una esencia abierta no sólo se pertenece a sí misma, sino que se pertenece a sí misma de un modo peculiar²³⁸**».

La esencia cerrada es sólo «materialmente» suya. Aún teniendo en cuenta las diferencias entre la realidad inanimada y un ser vivo en cuanto a la pertenencia a sí mismo, «estas diferencias no son propiamente transcendentales sino más bien talitativas»²³⁹.

«En cambio, la esencia estrictamente abierta es suya 'formal y reduplicativamente' como he solido decir; no sólo se pertenece a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio y formal carácter de realidad, en su propio 'ser-suyo'. Es su realidad en cuanto tal lo que es 'suya'. (...) Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona»²⁴⁰.

La esencia abierta es en el orden constitutivo transcendental **personidad**. Ahora se entienden mejor, desde la perspectiva transcendental, las afirmaciones ya recogidas de Zubiri de la persona como autopropiedad, como personidad y como personalidad:

«La esencia abierta, por ser personidad, 'personaliza' (en principio) todo cuanto se deriva de su talidad o adviene a ella: tiene 'personalidad'. La vida en su decurso biográfico es

²³⁸ SE, p. 503.

²³⁹ SE, p. 504.

²⁴⁰ SE, p. 504.

personal sólo por personalización. (...) Sólo es personal por ser la vida de un viviente que ya es persona, esto es, que tiene carácter de personeidad. Personidad no es personalidad, pero sin personeidad sería imposible la personalidad. No basta con decir que mis actos son los míos, los de cada cual, porque sólo con ello ni tan siquiera se ha rozado a la persona. Personidad no es que mis actos sean míos, los de cada cual, sino que **mis actos son míos porque soy mi 'propio' mí**, por así decirlo, esto es, porque previamente soy personeidad. **Persona es el 'suyo' de la esencia abierta. Es un carácter transcendental**»²⁴¹.

Inteligencia, esencia abierta, persona, son denominaciones que una llama a la otra:

«Es imposible que una esencia intelectual no sea persona en la forma que fuere (por propia condición o por asunción, etc.); lo imposible es que pudiera existir una esencia intelectual que no fuera persona, que careciera simpliciter de personeidad.

»El hombre pertenece a este tipo de esencias»²⁴².

Si hay un salto transcendental tan grande entre las cosas y las personas, que se tardó tanto tiempo en descubrir, se pregunta Zubiri si no habrá otro tipo de realidades que vuelvan a suponer otro salto transcendental. A ello contesta diciendo:

«Se podría decir que hay otras realidades. Y a esto contesto diciendo: pues justo ahí está la limitación y el problematismo de toda investigación de orden transcendental. No vaya a pensarse que el metafísico tiene esa soberbia satánica de saber, ya de antemano, todo cuanto hay que saber del orden

²⁴¹ SE, p. 505.

²⁴² SE, p. 505.

transcendental, y que lo único que necesita es aplicarlo a los pobres hombres, que siglo tras siglo se rompen la cabeza para saber lo que es la luz, o lo que es el ácido nucleico. No. esto es quimérico.

»El orden transcendental es justamente la función transcendental que tienen las talidades, y que el hombre tiene epagógicamente que ir descubriendo largamente a lo largo de su investigación»²⁴³.

Jamás tendremos la seguridad de haber agotado la realidad.

«¿Cómo estaremos seguros de haber puesto el dedo sobre la realidad en cuanto tal, sin restricción alguna? ¡Jamás! El hombre se encuentra justamente abierto ante una realidad, que no solamente por razón de las cosas reales, sino por razón de su propio carácter de realidad, se encuentra efectivamente abierta, sin que sepamos en qué forma ni hasta cuándo»²⁴⁴.

8. Transcendentales de la persona

Recordemos el papel de la función transcendental de la talidad según la cual:

«Porque 'realidad' es una carácter meramente transcendental, no sólo está implicado en todo momento talitativo, sino que, recíprocamente, la talidad 'determina' (digámoslo así) in re las propiedades de lo real en cuanto real; esto es, sus propiedades transcendentales»²⁴⁵.

²⁴³ EDR, p. 244.

²⁴⁴ SSV, p. 373.

²⁴⁵ SE, p. 425.

En este momento la lógica del discurso nos pide que nos detengamos en considerar cuáles son las propiedades transcendentales de la persona, teniendo en cuenta que su talidad ha determinado un cambio a nivel transcendental de enorme importancia. La realidad de la persona es muy diversa de la realidad de lo que llamamos cosas. Por esto, y según la concepción de Zubiri, se podría decir que la persona tiene unas propiedades transcendentales que no tienen las cosas. A esas propiedades se les podría llamar: transcendentales antropológicos.

a. Persona e inteligencia

Para Zubiri lo transcendental es constitutivamente apertura²⁴⁶. Y la apertura transcendental humana está íntimamente relacionada con la inteligencia.

Como ya se explicó anteriormente la persona se define como la autoposesión reduplicativa, o autopropiedad. Pues bien, esto es posible gracias a la inteligencia. Zubiri lo afirma en muchos lugares, pues en su opinión la «la inteligencia es la estructura radical que el hombre posee»²⁴⁷.

En sus lecciones sobre la persona afirma que no existen subsistentes que no sean personales, y se subsiste gracias a la

²⁴⁶ Cfr. IL, p. 335, hablando de la apertura en el ámbito de la verdad.

²⁴⁷ La persona como forma de realidad, en SH, p. 118.

inteligencia²⁴⁸. En este sentido es muy difícil distinguir entre realidad personal y realidad inteligente, pues «no puede existir una realidad dotada de inteligencia que no sea persona»²⁴⁹. Persona e inteligencia son dos modos de decir lo mismo. En concreto afirma lo siguiente:

«Aquello por lo que se subsiste es formalmente la inteligencia. La inteligencia, en efecto, es la estructura radical que el hombre posee, en virtud de la cual se enfrenta –o puede enfrentarse en principio– con el resto de la realidad y hasta con su propia realidad. Por ella el hombre es una realidad dividida de todo lo demás, indivisa en sí misma y perteneciente en propiedad a sí misma, de manera en cierto modo paradójica. Precisamente porque la inteligencia al inteligir puede serlo todo, se encuentra separada, y distante, de todo lo demás. El hombre al inteligir una cosa, cointelige forzosamente su propia realidad en una o en otra forma: cointelige su propia realidad. De ahí que el hombre por su inteligencia se encuentre con un cierto carácter de totalidad respecto a todo lo demás y respecto de sí mismo. Y, además, por cointeligirse, está en cierto modo revirtiendo sobre sí mismo como realidad; es decir, se posee a sí mismo como realidad»²⁵⁰.

En este texto está captado con nitidez el carácter transcendental de la inteligencia, al decir que la inteligencia al inteligir puede serlo todo. En efecto, que la inteligencia tiene carácter transcendental lo descubrió ya Aristóteles. «El único sentido del acto que para

²⁴⁸ Cfr. La persona como forma de realidad, en SH, p. 117-118.

²⁴⁹ La persona como forma de realidad, en SH, p. 118.

²⁵⁰ La persona como forma de realidad, en SH, p. 117-118.

Aristóteles tiene alcance transcendental es el entender» recoge Garay²⁵¹. Sin embargo no es un transcendental que se pueda aplicar a toda realidad sino sólo a la realidad inteligente. En ese sentido se puede decir que es un transcendental antropológico, si nos ceñimos a las realidades mundanales.

Esto tiene que ver con lo que ya se dijo de la sustantividad individual. Para Zubiri sólo el ser personal, y porque es inteligente, forma un todo clausurado, total, y su esencia se posee a sí misma como esencia abierta²⁵². Por tanto no existen singularidades verdaderas

²⁵¹ J. DE GARAY, Los sentidos de la forma en Aristóteles, o.c., p. 342.

²⁵² Esto que lo recoge en muchas de sus obras como se vio anteriormente, es una idea que está presente desde el principio. Así dice en sus clases sobre la persona:

«La metafísica escolástica ha concebido el problema de la persona como un caso particular del problema de la subsistencia. Se han buscado y encontrado subsistencias en el mundo físico y en el mundo biológico. Pero cabe preguntarse, ¿dónde hay una realidad física que no sea una parte constitutiva de otras realidades físicas? Es muy fácil hablar de 'cosas', pero hay también campos electromagnéticos de los cuales las realidades todas forman parte, y el campo a su vez forma parte de las realidades. No hay ninguna realidad física que cumpla con la condición de ser indivisa en sí y estar dividida de todo lo demás. Ni siquiera el conjunto del universo físico posee una individualidad, porque no tiene nadie de quien estar dividido. El cosmos no es un 'separado' porque aunque hubiera muchos cosmoi, sin embargo carecerían de toda relación. No serían ni siquiera 'otros': no hay división ab aliis. El conjunto del universo ni es individual ni deja de serlo. Y las demás cosas que hay dentro de él -por lo menos en su aspecto físico- no son individuales.

»Algo parecido puede decirse del ser vivo. Un ser vivo forma parte -en el sentido físico de la palabra- del medio circundante. El ser vivo, en primer lugar, está constituido exclusivamente por elementos físico-químicos, y a estos elementos se aplica literalmente lo que acabo de decir. El ser vivo no se encuentra únicamente en su medio, sino que forma parte del medio. Más que individualidades, en el mundo físico se dan singularidades que progresivamente, y al hilo del curso evolutivo, van siendo como bosquejos, como el lugar físico-natural donde se va a inscribir la única auténtica subsistencia real

más que entre las personas. Con el lenguaje que luego dejó de utilizar afirma Zubiri también que no hay verdaderos subsistentes más que en el terreno de las personas:

«De ahí que la inteligencia no confiere al subsistente un carácter especial, que daría lugar a los subsistentes intelectivos, sino que la inteligencia es un elemento formal de la subsistencia como propiedad transcendental de la realidad. Si no es intelectiva, no hay ninguna realidad que transcendentalmente pueda tener unidad subsistente»²⁵³.

Como antes se habló de los distintos tipos o modos de realidad, la inteligencia es, por tanto, el ingrediente que configura un nuevo tipo de realidad:

«La inteligencia es una propiedad que se refiere no sólo al qué, sino que se refiere al tipo mismo de realidad. La realidad dotada de inteligencia es la única realidad que, como tipo de realidad, es perfectamente subsistente, porque es la única que cumple la triple condición de ser clausurada, de ser total, y de ser una esencia que se posee a sí misma en forma de esencia abierta»²⁵⁴.

Así afirma:

«El hombre es un animal abierto no sólo a mil modos de

y efectiva, que es la del hombre por estar dotado de inteligencia. No existen individuos físicos ni individuos biológicos». La persona como forma de realidad, en SH, p. 119-120.

²⁵³ La persona como forma de realidad, en SH, p. 120.

²⁵⁴ La persona como forma de realidad, en SH, p. 120.

saber, sino a algo más hondo. Frente al puro animal de vida enclasada, el hombre es desde luego el animal abierto a toda forma de realidad. Pero como animal de realidades, el hombre no sólo es animal cuya vida es abierta, sino que es antes que nada el animal intelectivamente actualizante de la apertura misma de lo real como real. Sólo por eso es abierta su vida. La inteligencia sentiente, esa modesta facultad de impresión de realidad, actualiza así en el animal humano el todo abierto de lo real como real. A su vez al surgir de una inteligencia sentiente, lo real mismo está abierto, pero es otro tipo de realidad en cuanto realidad»²⁵⁵.

La inteligencia, por otra parte, posibilita la volición. Así afirmaba en SE:

«Como lo volente está fundado (sea cualquiera el modo como se netienda esta fundamentación) en la nota de inteligencia, podemos limitarnos a ésta última y hablar sin más de la esencia intelectual o inteligente»²⁵⁶.

En otras obras contempla del siguiente modo las relaciones entre inteligencia y voluntad:

«La inteligencia, en su enfrentarse con las cosas como realidad, y la voluntad en cuanto a habérselas con las cosas como realidad, tienen en consecuencia algo en común. La realidad se actualiza en la inteligencia, que consiste en estar en la realidad; de ahí que la intelección implique una autoposesión de mí mismo en mi estar en la realidad. Por su parte, la volición da al hombre la posesión de su propia realidad fruenta. En ambos casos estamos ante la posesión real y efectiva de la

²⁵⁵ IL, p. 336

²⁵⁶ SE, p. 500.

sustantividad en la realidad y como forma de realidad»²⁵⁷.

Por todo lo dicho y aunque la inteligencia es una nota talitativa de la sustantividad humana, al tener una función transcendental tan peculiar, se puede decir que forma parte de las propiedades transcendentales de la persona y podría ser llamada un transcendental antropológico²⁵⁸.

b. Persona y libertad

Otra de las características peculiares de la persona humana que le diferencia del resto de las cosas del universo es la libertad.

Por el modo de estar constituida la sustantividad humana la libertad, como la inteligencia, está exigida por la propia estructura biológica del hombre:

²⁵⁷ El decurso vital, SH, p. 573.

²⁵⁸ Un ejemplo que puede explicar que persona e inteligencia coinciden en su radicalidad está expresada en las siguientes palabras de Simonpietri, donde la consideración de la inteligencia recuerda al **entendimiento agente** de Aristóteles: «A la inteligencia se le pone la realidad para que entienda. La inteligencia siempre de por sí está en acto, está activa. La inteligencia no consiste en ponerse en acto porque ella siempre está en acto. Lo que necesita es lo que ella ha de entender; que se lo pongan o se lo presenten. La inteligencia es igual que el fuego: éste no necesita que lo pongan a quemar, el fuego quema por sí sólo. Pues así mismo la inteligencia por sí misma entiende. Entonces al fuego lo que hay que echarle es leña o papeles. Al igual que al fuego hay que echarle la cosa que ha de ser quemada, así la inteligencia lo que necesita es que se le dé aquello que pueda ser entendido», **SIMONPIETRI MONEFELDT, Fannie, A., El acceso del hombre a la realidad según Xavier Zubiri**, en «Anuario Filosófico» 22 (1989/2) p. 124.

«Por lo pronto la libertad no está montada sobre sí misma. No es que las tendencias humanas dejen un margen dentro del cual puede jugar la libertad. Es algo más que eso. Pero lo más grave y decisivo es que las tendencias exigen precisamente que haya libertad, y lo exigen por la inconclusión, por lo que nos colocan velis nolis, inexorablemente, en situación de libertad»²⁵⁹.

La libertad, por tanto, no es algo que se superpone para manejar dentro de ciertos límites lo anterior a ella, lo natural, sino que es exigido por la inconclusión de lo natural para poder subsistir, incluso en tanto que natural.

La libertad no es algo que flote en el vacío, sino que es el último rasgo modal que va configurando el último aspecto de la intimidad personal, en que el hombre va desplegando y construyendo su propia personalidad.

En su obra Naturaleza, historia y Dios, afirma Zubiri que «la libertad puede entenderse en muchos sentidos»²⁶⁰. Y a lo largo de sus obras distingue tres sentidos de la libertad. Lo que llama: el uso de la libertad, de la libertad como liberación y de la libertad como constitución.

Respecto a la libertad en los dos primeros sentidos afirma:

«La libertad puede significar, en primer término, el uso de la libertad en la vida; hablamos así de un acto libre o no

²⁵⁹ La personalidad como modo de ser, en SH, p. 145.

²⁶⁰ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 445.

libre.

»Pero puede significar algo más hondo. El hombre puede usar o no de su libertad, incluso puede verse parcial o totalmente privado de ella, bien por fuerzas externas, bien por fuerzas internas. Mas no tendría sentido decir lo mismo de una piedra. El hombre no se distingue de una piedra en que ejecuta acciones libres, de que la piedra se halla desposeída, sino que la diferencia es más radical: la existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas o modificarlas. Libertad significa entonces liberación, existencia liberada»²⁶¹.

Sin embargo ninguno de estos dos sentidos de la libertad es el más profundo del que se puede hablar. En efecto, tanto el uso de la libertad, como la liberación emergen, afirma Zubiri,

«de la radical constitución de un ente cuyo ser es libertad. El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en ser le constituye en ser libre»²⁶².

Este sentido más profundo de la libertad lo descubre al estudiar lo que es la religación: la unión que el hombre tiene con algo que le implanta y le sostiene en la vida. En efecto, en la religación el hombre no tiene libertad en ninguno de los dos primeros sentidos. Desde ese punto de vista la religación es una limitación. Pero hay otro aspecto en el que la religación pasa a tener un sentido positivo: es aquel de la constitución misma del ser humano.

²⁶¹ ~~En torno al problema de Dios~~, en NHD, p. 445.

²⁶² ~~En torno al problema de Dios~~, en NHD, p. 446. Como ya es sabido más adelante Zubiri cambiará la terminología y en vez de 'ser' hablará de 'realidad'. Sin embargo el sentido de lo que quiere afirmar no cambia.

«La religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación»²⁶³.

El nivel de la constitución es justamente aquel en el que el hombre es persona:

«Como uso de la libertad, la libertad es algo interior de la vida; como liberación, es el acontecimiento radical de la vida, es el principio de la existencia, en el sentido de transcendencia y de vida; como **constitución libre la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona**, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación»²⁶⁴.

Aquí se ve claro como la persona se identifica con la libertad en uno de los sentidos que Zubiri da a la libertad. La libertad no sólo es posible como libertad 'para' determinados actos, ni sólo como libertad 'de' determinadas cosas e impulsos. La libertad no existe sino en una realidad implantada en la máxima fundamentalidad de su realidad.

«No hay libertad sin 'fundamento', afirma Zubiri. El ens fundamentale, Dios, no es un límite extrínseco a la libertad, sino que esta fundamentalidad confiere al hombre su ser libre: primero por lo que respecta al uso efectivo de su libertad; segundo, por lo que respecta a la liberación; tercero, porque constituye al hombre en ser fundamentado: el hombre existe, y su existencia consiste en hacernos ser libremente»²⁶⁵.

²⁶³ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 446.

²⁶⁴ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 446.

²⁶⁵ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 446.

La libertad así considerada es la máxima potencia del hombre, tanta que con ella se constituye su persona propia, su propio ser, íntimo e interior a él, frente a todo, inclusive frente a su propia vida. Las acciones, como decían los medievales, son de los supuestos, en este caso de las personas. Y aquí se advierte la característica más profunda de la persona:

«el hombre no es su existencia, sino que la existencia es suya. Lo que el hombre es, no consiste en el decurso efectivo de su vida, sino en este 'ser suyo'»²⁶⁶.

El más profundo significado de la libertad, que a veces es tan difícil de caracterizar es, por tanto, el tener propiedad de su propio ser, de su propia realidad, pues libertad y persona coinciden en este punto. Este aspecto es visto de la misma manera por diversos autores. Así se afirma, por ejemplo, que «La existencia de la persona es idéntica a la existencia de un centro concreto de libertad»²⁶⁷.

²⁶⁶ En torno al problema de Dios, p. 447.

²⁶⁷ WOJTYLA, K., Persona e atto, Libreria Editrice Vaticana, 1982, trad. española: Persona y acción, BAC, Madrid 1982. texto definitivo en inglés: The Acting Person, p. 154 de la ed. esp. La libertad por su parte está íntimamente relacionada con la voluntad. Así se dice al hablar de la elección: «Es la voluntad y únicamente la voluntad la que determina el objeto. Es así como el indeterminismo entra dentro de la fórmula del autodeterminismo. La independencia del objeto, de los valores en cuanto al fin de la volición, confirma por su parte la autodeterminación, que, en lo que se refiere a la percepción de la voluntad, parece ser la experiencia más elemental de todas. Sin embargo, si hubiera en el hombre algo que le permitiera quedar determinada previamente por el objeto en el orden intencional, la autodeterminación sería imposible. Esta determinación acabaría inevitablemente, dentro del dominio de la persona, con la experiencia de la eficacia y la autodeterminación, la experiencia de la decisión o simplemente de querer. Significaría también la supresión de la persona, en la medida en que en todas estas experiencias se

La libertad es contemplada por Zubiri como la capacidad de innovación y como cuasi-creación:

«La configuración de una persona, de su ser de lo sustantivo en forma de yo, en forma de una personalidad, es algo que representa una rigurosa innovación. Esa innovación es la libertad. El acto de libertad es una innovación. Innovación porque no simplemente es un acto que antes no existía - esto acontece en todos los órdenes del Universo- sino porque es un acto que antes no acontecía, porque antes de acontecer han sido determinadas por el hombre mismo las posibilidades para que acontezca.

»Libertad es radical innovación: radical porque recae sobre la posición misma de la posibilidad. Y por eso en cierto modo puede llamársele cuasi-creación. Desde este punto de vista la libre apropiación y apoderamiento de posibilidades es justamente una radical innovación»²⁶⁸.

En otro lugar afirma de la cuasi-creación:

«El hombre no se limita a poner en acto unas posibilidades de acción (...) sino que empieza justamente por determinar él mismo las posibilidades que se van a poner en acto. Produce la posibilidad de la realidad antes que producir la realidad. Justamente, es en lo que se parece a la Creación. Por eso he escrito alguna vez que la vida humana es cuasi-creación. Es una cuasi-creación porque, antes que en producir realidad, consiste precisamente en producir la posibilidad que se va a actualizar en las acciones de su realidad (...) Es la dinámica

revela a sí misma y prueba su propia existencia», Ibidem pp. 154-155. Sin embargo la autodeterminación no desaparece aunque hay un sólo objeto que motivador. En este caso no hay elección pero si hay decisión. Cfr. Ibidem pp. 152-153.

²⁶⁸ EDR, p. 250.

del proyecto»²⁶⁹.

Esto tiene diversas consecuencias:

«Gracias a esta transcendencia del ser del hombre respecto de su propia vida, puede la persona humana volverse contra la vida y contra sí misma. Eso que nos hace ser libres, nos hace ser libres, serlo efectivamente, y, por tanto, poder actuar efectivamente contra sí misma. Al ser del hombre le es esencial el contra-ser. Pero el contra-ser es más bien un ser-contra; supone, pues, la religación. El hombre se vuelve contra sí mismo en la medida en que ya existe. Por estar religado, el hombre, como persona, es, en cierto modo, un sujeto absoluto, suelto de su propia vida, de las demás cosas, de los demás. Absoluto, en cierto modo, también frente a Dios, pues si bien está implantado en la existencia religadamente, lo está como algo cuyo ser es estar haciéndose, y, por tanto, como algo constitutivamente suyo. En su primaria religación, el hombre cobra su libertad, su 'relativo ser absoluto'. Absoluto porque es 'suyo'; relativo porque es 'cobrado'»²⁷⁰.

Como todas las notas la libertad tiene una función transcendental:

«En función transcendental el dar de sí no es sino innovación»²⁷¹.

Entonces, el dinamismo se puede considerar en el orden trans-

²⁶⁹ EDR, p. 239.

²⁷⁰ ~~En torno al problema de Dios~~, en NHD, p. 447.

²⁷¹ EDR. p. 324.

cendental. Es más:

«El dinamismo es uno de los momentos intrínsecamente constituyentes del orden transcendental en cuanto tal»²⁷².

Como capacidad de innovación, y como aspecto constitutivo de la persona, la libertad se puede caracterizar también como capacidad de relacionarse con otro, es decir, como apertura. Decir libertad es decir algo más que libertad. La elección no agota la libertad. Hay más libertad que esa. La libertad, como la inteligencia, y como el amor -lo veremos más adelante-, quiere decir dirección hacia otro, que también es persona. Es, ni más ni menos que la estructura dialógica de la que han hablado siempre los personalistas.

A los distintos aspectos que puede tener la libertad Zubiri los distingue con preposiciones. Así habla, en sus obras posteriores de: 'libertad de', 'libertad para'²⁷³ y 'libertad en':

²⁷² EDR, p. 245.

²⁷³ Otros autores también distinguen la libertad 'de', de la libertad 'para ' para'. Así por ejemplo: «Esta libertad -la independencia específica de los objetos en el orden intencional, la capacidad de elegir entre ellos, de decidir sobre ellos- no elimina el hecho de que el hombre está condicionado, en el sentido más amplio, por el mundo de los objetos, en especial por el dominio de los valores. Su libertad no es libertad 'de' los objetos o valores, sino libertad 'para' los objetos y valores. Descubrimos este significado de la libertad no sólo en la misma esencia del 'quiero' humano, sino también en cada una de sus formas. Querer es aspirar a algo, y, por tanto, lleva dentro de sí mismo una forma de dependencia de los objetos, que, sin embargo, no elimina en absoluto ni destruye la independencia que encontramos expresada en cada volición sencilla, y todavía más en cada elección (independencia que en uno y otro caso se debe al hecho de la decisión» WOJTYLA, K., Persona y acción, o.c., p. 155.

«La libertad es en un primer sentido '**libertad de**'. El hombre puede ser libre, se siente libre en la medida en que está libre de determinadas coacciones, de determinados impulsos, del peso de una tradición que no es reflexiva sino recibida rutinariamente, etc. Liberarse de esto en una o en otra medida es lo propio de un aspecto de la libertad, que es la '**libertad de**'»²⁷⁴.

Este es el sentido que al principio denominaba libertad como liberación. Hay otro aspecto de la libertad: la libertad '**para**':

«El hombre está libre de todo esto, tiene libertad en el sentido de liberación ¿para qué?. Justamente para ser sí mismo. Es la '**libertad para**'. El hombre no solamente está liberado de las cosas, sino que es inexorablemente '**libre para**'. Libre para ser justamente una forma de realidad frente a toda otra libertad»²⁷⁵.

Pero, además, hay un tercer aspecto último y radical de la libertad, porque, al fin y al cabo, la libertad '**de**' y la libertad '**para**' afectan más bien a los modos de ejercitar la libertad, será la libertad como constitución a la que Zubiri denomina libertad '**en**'²⁷⁶:

«Hay una cosa previa que es ser libre, anteriormente a

²⁷⁴ HD, p. 329.

²⁷⁵ HD, pp. 329-330.

²⁷⁶ En estudios hechos con materiales anteriores a la última producción de Zubiri se estudian los dos primeros sentidos de la libertad pero no se hace referencia al tercero, que sólo aparece mencionado explícitamente en las últimas obras. Cfr. **TRÍO, Isabel E.**, La libertad en Xavier Zubiri, Universidad de Puerto Rico, 1988, pp. 59-60.

todo ejercicio de libertad. Es justamente '**libertad en**'. El hombre es libre '**en**' la realidad en cuanto tal. Por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad»²⁷⁷.

Comentando estos aspectos de la libertad, y en busca del último aspecto, que es el constitutivo, Zubiri afirma:

«Esa es la cuestión: si, dentro del orbe del ser, soy efectivamente libre, cualquiera que sea el alcance metafísico de la distinción entre ser y ente»²⁷⁸.

Entre estos aspectos de la libertad hay una gradación desde la operatividad al núcleo entitativo o estructural:

«Pero sobre todo, como el de y el para no son sino dos modos de ser, nos encontramos con una libertad en aquello que es el hombre mismo, y por lo que el hombre ejecuta real y efectivamente su acto libre. No solamente es libertad de y libertad para, sino libertad-de-la-ejecución-de un acto»²⁷⁹.

Pues bien, este tercer sentido de la libertad viene a ser lo mismo que la persona:

²⁷⁷ HD, p. 330.

²⁷⁸ ~~Sobre el sentimiento y la volición~~, en SSV, p. 92.

²⁷⁹ ~~Sobre el sentimiento y la volición~~, en SSV, p. 92. La cita comienza así: «En todo el problema de la 'libertad-para' nos encontramos en una situación inversa a la que nos encontrábamos con la 'libertad-de'. La libertad-para a última hora revierte sobre la libertad-de. La cual libertad de no es necesariamente libertad de otro orden, sino que puede ser y es, simplemente, libertad de otro modo de ser. Con lo que nos encontramos, primero, con la libertad de; segundo con una libertad para».

«La libertad en este sentido es o puede ser idéntica a la persona. No lo es en los dos primeros, pero sí lo es radical y eminentemente en este tercero. Es ser libre»²⁸⁰.

De la libertad 'en', al ser constitutivo, Zubiri saca varias consecuencias:

«Y en este tercer aspecto de la libertad, es donde está la raíz de mi ser relativamente absoluto y es, por consiguiente, donde está la radical experiencia de Dios. La experiencia radical de Dios es la experiencia del ser libre 'en' la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta de ser Dios: ser libre animalmente»²⁸¹.

Con esta declaración tenemos que tanto persona, como inteligencia, como libertad son elementos constitutivos de la realidad humana y, por tanto, están a nivel trascendental. Aunque se distinguen nominalmente porque en el plano operativo tienen diverso sentido el inteligir o el querer, hay un plano donde son difícilmente distinguibles porque forman una unidad que una de ellas hace posible a la otra. Libertad, inteligencia, persona son diversos nombres que designan la estructura ontológica y constitutiva, trascendental del ser humano.

Pues bien, después de todo lo dicho, y considerando que en un aspecto de la libertad -el constitutivo: la 'libertad-en'-, ésta se identifica con la persona, se podría afirmar que según el pensamiento de Zubiri la libertad es otro trascendental antropológico.

²⁸⁰ ZUBIRI, X., El hombre y Dios, pp. 330

²⁸¹ HD, p. 330.

c. Persona y amor

Pero aún hay más. Hay un tercer aspecto de la persona como actividad, que se funda en sus estructuras ontológicas, que también es exclusivo de la persona, y que puede tener el carácter de propiedad transcendental humana. Se trata del amor, o de la donación de la que ya se habló al tratar de la comunión de personas.

En efecto, el amar es una actividad exclusivamente personal. Zubiri no ha desarrollado mucho este tema, al menos en las obras que tiene publicadas hasta el momento, pero en los apuntes que se conservan en sus primeras obras se advierte el carácter transcendental de ésta actividad.

Comparando la teología occidental con la griega afirma Zubiri que

«desde la teología latina, muchos conceptos de la griega nos parecen casi exclusivamente místicos o metafóricos, en el sentido puramente religioso y devocional del vocablo. Tal acontece con los conceptos de bondad, amor, gracia, etc. Pero si tratamos de sumergirnos realmente en las obras de los padres griegos, pronto descubrimos una actitud distinta de la latina, pero estrictamente intelectual, dentro de la cual dichos conceptos tienen riguroso carácter metafísico»²⁸².

Con respecto al amor hay claramente dos corrientes de

²⁸² El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 458.

pensamiento: la teología y filosofía latina lo considera como una virtud. Es, por tanto, un hábito operativo. Sin embargo, la teología y filosofía griega le concede una significación ontológica más radical: no es algo operativo sino entitativo. Esta interpretación subyace al desarrollo de la teología griega cuando profundiza en la afirmación revelada²⁸³ de que Dios es Amor, agápe.

Aquí no nos interesa el desarrollo teológico. De él entresacamos aquellos conceptos y afirmaciones que, por tener que ver con la persona, completan las afirmaciones metafísicas y antropológicas hechas hasta el momento.

Los griegos entendieron que el amor en Dios no era una vaga metáfora, ni un atributo moral, sino una caracterización metafísica del ser divino. Es decir la agápe no es una virtud de una facultad especial, la voluntad, sino una dimensión metafísica de la realidad, que afecta al ser por sí mismo, anteriormente a toda especificación en facultades. Toman siempre la agápe en su primaria dimensión ontológica y real.

Para designar el amor en la filosofía griega se utilizó sobre todo el vocablo éros, que no quiere decir lo mismo que agápe, aunque se sitúa dentro de la misma línea: la estructura ontológica de la realidad²⁸⁴. Refiriéndose a la diferencia entre éros y agápe afirma

²⁸³ Cfr. Io, 3, 31; 10, 17; 15, 9; 17, 23-26; 1 Io, 4, 8. Y en San Pablo: 2 Cor 13, 11; Eph 1, 6; Col 1, 13; etc.

²⁸⁴ Cfr. El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 464. Como se advierte en esta obra, de su primera producción, Zubiri no distingue todavía técnicamente entre realidad y ser,

Zubiri:

«El éros saca al amante fuera de sí para desear algo de que carece. Al lograrlo obtiene la perfección última de sí mismo. En rigor, en el éros el amante se busca a sí mismo. En la agápe, en cambio, el amante va también fuera de sí, pero no sacado, sino liberalmente donado; es una donación de sí mismo; es la efusión consecutiva a la plenitud del ser que ya se es. Si el amante sale de sí, no es para buscar algo, sino por efusión de su propia superabundancia.

»Mientras que en el éros el amante se busca a sí mismo, en la agápe se va al amado en cuanto tal»²⁸⁵.

Como se advierte el éros y la agápe tienen una común dimensión por la que consisten en un salir «fuera de sí». Por esta razón no se excluyen en los seres finitos. Su unidad, que Zubiri califica de «dramática» es justamente el amor humano.

Para Ricardo de San Victor y Alejandro de Hales el éros es el amor natural: es la tendencia que, por su propia naturaleza, inclina a todo ser hacia los actos y objetos para los que está capacitado. La agápe es el amor personal en que el amante no busca nada, sino que al afirmarse en su propia realidad sustantiva, la persona no se inclina por naturaleza, sino que se otorga por liberalidad.

Esta postura es de interés para ver cuál puede ser la relación entre la persona y el amor considerado como agápe. Por una parte, es algo ontológico como la persona, constitutivo del ser humano. También

sino que los emplea estos vocablos indistintamente.

²⁸⁵ ~~El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina,~~
en NHD, p. 464.

el éros. En la medida en que naturaleza y persona son dos dimensiones metafísicas de la realidad, el amor, tanto el natural como el personal, es algo ontológico y metafísico. Así razona Zubiri:

«Por eso, el verbo ménein permanecer, indica que la agápe es algo anterior al movimiento de la voluntad. La caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor»²⁸⁶.

Aún considerando el amor desde la vertiente operativa, Zubiri manifiesta que tiene como objeto la realidad personal misma del amado:

«El amor recae formalmente sobre la realidad de lo amado y no sobre sus valores. El amante no se enamora de las cualidades de una persona, sino de la realidad misma de ésta. Es cierto que casi nadie llegaría a amar a una persona sino por la vía de sus valores. Pero esta estimación de sus valores no es sino la vía que conduce al amor, no el amor mismo; el amor, cuando existe, recae sobre la persona real en cuanto real, aunque haya perdido muchas de las cualidades que condujeron al amor. Los valores son una ratio cognoscendi del amor, pero no su ratio essendi»²⁸⁷.

Por otra parte, el amor personal, la agápe, además de ser una dimensión ontológica del amante antes que operativa, al ser pura efusión desde la persona, coincide prácticamente con ella y al tener como objeto del amor a otra persona conduce a la compenetración, es decir, a la comunión de personas.

²⁸⁶ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 465.

²⁸⁷ SSV, p. 217.

En consecuencia se podría afirmar, que de un modo similar a como hay un sentido del término inteligencia que coincide con el significado de persona, y un sentido del término libertad, que coincide con la persona, del mismo modo podríamos decir que el amor, ontológicamente considerado, en el sentido de agápe, es otro nombre con el que se designa la misma realidad personal.

Si no se pierde de vista que la realidad de la persona incluye una referencia-a otros, a aquellos de quienes se ha recibido la naturaleza, aquellos a los que puede transmitírsela, y aquellos con la que se comparte, entonces se ve que en la persona hay una efusión desde sí mismo en la que no se busca nada, una donación gratuita desde lo que se es. En este sentido afirma Zubiri:

«La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres. Comprendemos ahora que el éros de la naturaleza reviste un carácter nuevo. La efusión y expansión del ser personal no es como la tensión natural del éros: se expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es. Es la donación, la agápe que nos lleva a Dios y a los demás hombres»²⁸⁸.

Es la persona, desde sí misma, la que ama y es la persona en sí misma la que es amada. El amor, cuando existe, recae sobre la persona real en cuanto real, más que sobre los valores que esa persona tenga. Así afirma Zubiri cuando habla de uno de los varios sentidos que puede tener el célebre aforismo medieval: nil volitum quin praecognitum:

²⁸⁸ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 478.

«El aforismo en cuestión puede tomarse no en la dimensión de las propiedades reales de lo querido sino en la dimensión de su formal carácter de realidad. Entonces el aforismo enuncia una verdad absolutamente irrefragable. **El amor recae formalmente sobre la realidad misma de lo amado** y no sobre sus valores. El amante no se enamora de las cualidades de una persona, sino de la realidad misma de ésta. Es cierto que casi nadie llegaría a amar a una persona sino por la vía de sus valores. Pero esta estimación de sus valores no es sino la vía que conduce al amor, no es el amor mismo; **el amor, cuando existe, recae sobre la persona real en cuanto real**, aunque hay perdido muchas de las cualidades que condujeron al amor. Los valores son una ratio cognoscendi del amor, pero no su ratio essendi»²⁸⁹.

El amor, tanto como la inteligencia y la libertad, se puede caracterizar también como capacidad de relacionarse con otro, es decir, como apertura. Así como decir libertad es decir algo más que libertad, así el amor siempre dice realción a otro ser, y en su instancia más específica a otro ser personal. El amor siempre es dirección hacia otro, que también es persona. Es, otra vez, ni más ni menos que la estructura dialógica de la que han hablado siempre los personalistas.

En definitiva, desde diversas perspectivas, se advierte que el amor puede ser considerado en una dimensión ontológica. Esa dimensión es el constitutivo formal y último de la realidad. Y esa realidad viene a ser, nada más y nada menos, que lo que es entitativamente la persona. En efecto, la persona es una realidad que se autoposee y que desde sí misma se abre a las demás personas y en

²⁸⁹ El problema del mal, en SSV, p. 217.

ellas precisamente depone su amor. La persona, además, considerada desde la apertura, es apertura a otra persona, porque la persona misma es la única realidad de la suficiente entidad ontológica como para merecer la donación de otra persona.

Visto desde esta perspectiva, se puede decir que el amor, en cuanto constitutivo formal y último de la realidad, coincide con la realidad que es la persona. Es otro nombre, otro transcendental, de la realidad personal.

9. La persona como apertura

Al final del capítulo anterior se concluyó que la relacionalidad forma parte constitutiva de la persona. La persona no es nunca una realidad aislada. Ahora, los presente análisis permiten una consideración transcendental apertura de la persona.

Esto ya estaba implícito desde el momento en el que las hábitos, como todas las notas de la realidad humana, determinan el orden transcendental en virtud de la función transcendental.

Pero además, la persona en sí misma, en cuanto realidad, está abierta a su realidad y tiene su «realidad en propiedad». Las cosas del cosmos tienen por así decirlo la realidad participada de la única realidad del cosmos, porque sólo el cosmos es sustantividad en plenitud. Esto hace que la dimensión transcendental de la persona adquiera unas características muy peculiares. La diferencia radical entre las cosas y las personas está en el orden transcendental. En

efecto, las notas de la persona y, en concreto, su inteligencia, tienen una función transcendental propia y característica sólo de ella. Por ello la inteligencia constituye una esencia abierta, como radicalmente diferente de la esencia cerrada.

Esto conlleva que en el orden transcendental se constituya un **tipo** de realidad distinta. La esencia abierta transcendentalmente tiene unas características propias sólo de ese tipo de realidad. Es lo que hemos llamado los transcendentales antropológicos. Es decir, hay algunas características humanas que traspasan la consideración talitativa, para teñirse de un tipo de realidad transcendental diferente de las realidades cosmológicas. Son unas características propiamente humanas: la realidad-con, la inteligencia, la libertad, la donación o amor.

Estos transcendentales antropológicos, que son dimensiones de la peculiar realidad humana, todos ellos están caracterizados por la apertura: la inteligencia hace referencia a lo conocido, la libertad hace referencia a la acción libre y, sobre todo, a aquel para el que se actúa, el amor es siempre un amor a alguien. Por ello el nivel transcendental parece hacer referencia desde él mismo a una pluralidad de personas.

La apertura humana, por tanto, se descubre aquí desde un nivel superior: el nivel transcendental. La realidad humana, por sus características peculiares, pide pluralidad de realidades personales.

Esto supone fundamentar la socialidad humana en la persona no en la naturaleza. Desde Aristóteles se ha venido sosteniendo que el

hombre es social por naturaleza. Era la naturaleza, en cuanto común, lo que fundaba la comunidad y la sociedad humana, mientras que la persona, en razón de su incomunicabilidad parecía tender sobre todo a la individualidad²⁹⁰. Plantear la apertura social desde la persona supone una nueva y más profunda fundamentación de la relación de cada persona con los demás.

En resumen, después de la consideración de la persona como «realidad en propiedad» se han estudiado las dimensiones de la apertura humana, tanto en el aspecto talitativo como transcendental. Aquí podría terminar, por tanto, el estudio de la persona en Xavier Zubiri.

Sin embargo cabría la posibilidad de seguir preguntando una última cuestión: si la realidad es de suyo respectividad, y cada persona tiene su realidad en propiedad, ¿cómo será esa apertura peculiar de la persona que, por otra parte, desde sí misma pide pluralidad de personas? ¿Toda persona humana se abre del mismo modo a las otras o se podría hallar en el nivel transcendental una diferencia en la apertura personal?

En realidad esta cuestión se abre ante una nueva consideración: ¿qué papel juega, en esa apertura respectiva de una persona a otra, la sexualidad? ¿Formarían dos modos de apertura personal?

En el próximo capítulo nos aventuramos a responder simultánea-

²⁹⁰ Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego, Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás, a.c., pp. 100 y ss.

mente las dos cuestiones. Para ello presentaremos una aproximación a una noción de género (masculino o femenino) en el nivel personal, basándonos en la filosofía de Zubiri. Una filosofía de la respectividad, es decir, de la apertura de la realidad.

Afirmo que es una aventura, porque Zubiri no dice nada al respecto. Por ello no ha de extrañar, que en la aproximación recurramos a algunas descripciones fenomenológicas de otros autores. Por otra parte, no está asegurada la consecución del intento. Por ello el verdadero título del capítulo final podría formularse del siguiente modo: Aproximación a la modalización sexual de la persona humana.

CAPÍTULO VI:

PERSONA Y GÉNERO

CAPÍTULO VII

PERSONA Y GÉNERO

Aproximación a una noción de la sexualidad humana

Llegados a este punto interesa plantear cómo se puede abordar con la filosofía de Zubiri una noción de sexualidad humana y su estatuto metafísico. Dicho con el lenguaje empleado hoy en muchos foros, se trata de abordar el tema del género: es decir la diferencia que hay en la realidad humana, entre el varón y la mujer¹. No consta que Zubiri se planteara esta cuestión, por lo tanto, el trabajo que acometemos es un rastreo en su pensamiento, con la ayuda de otros autores, de una de las vías por donde este tema podría ser planteado

¹ En el campo de la antropología, tanto biológica como social y cultural estos temas se acometen hoy desde la Antropología del Género, según la propuesta de Rubin, que a partir de 1975 divulgó la expresión de «sistemas de sexo-género». Cfr. RUBIN, Gayle, The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex, en REITER R. (ed), Toward an Antropology of Women, Monthly Review Press. New York. London, 1975.

en relación con la persona. Es decir, se plantea una aproximación a la modalización sexual de la persona humana. Esto no significa el afirmar que la sexualidad, por pertenecer a la persona, está impregnada de sus características, sino más bien al contrario, que la sexualidad modula dos tipos distintos de persona.

Como es sabido el tema de la diferencia varón-mujer fue planteada en el campo filosófico por Platón en el mito de Aristófanes, con el andrógino, uno de los tipos de los hombres primeros que eran seres circulares -el andrógino mitad varón, mitad mujer- que, por castigo de los dioses, fueron partidos por la mitad y, para recuperar su identidad, necesitaban encontrar su 'media naranja'². Pero desde entonces hasta la llegada de la filosofía dialéctica, apenas ha habido más contribuciones de importancia. En efecto, Hegel, al analizar los tipos de Antígona y Creonte de la tragedia de Sófocles, plantea una diferencia³. Quizá han sido los poetas y algunos teóricos del amor quienes hayan hecho las más valiosas precisiones, pero sus aportaciones no se han incorporado a la interpretación filosófica del ser humano⁴.

² PLATÓN, El Banquete, 189c-193d.

³ Cfr. HEGEL, Jorge Guillermo Federico, Fenomenología del Espíritu, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 2ª ed. 1981; cfr. también dos estudios: CRUZ CRUZ, Juan, Antígona. La tragedia de la familia en Hegel, en ALVIRA, R. (Coord.), Razón y Libertad, Rialp, Madrid 1990, pp. 337-349; y en BALLESTEROS, J., Postmodernidad y neofeminismo: el equilibrio entre 'anima' y 'animus' en Postmodernidad, Ed. Tecnos. Madrid, 1988, pp. 129-136.

⁴ Julián Marías afirma (cfr. La mujer y su sombra, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. 50) que hasta su libro de Antropología Filosófica no encontró en ningún otro el tratamiento de la condición sexuada insertado en un contexto sistemático (cfr. Antropología Filosófica, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1970, pp. 159-221).

La antropología filosófica se ha centrado en la consideración abstracta de la naturaleza humana. Trata siempre del «hombre» en general, sin considerar que en la realidad solamente existen varones o mujeres⁵. Un estudio de la naturaleza humana en estos términos fundamenta la igualdad esencial que se da entre varón y mujer, pero no dice apenas nada acerca de su distinción. Ya Ortega y Gasset advirtió a Husserl que su teoría del Otro era asexuada y, por tanto, no valía para el conocimiento concreto de las personas, y menos, cuando el Otro era una mujer⁶. Derrida ha hecho la misma observación respecto a Heidegger⁷. Y lo mismo se puede decir ciertamente de Zubiri, que ni siquiera hace mención del tema. Sin embargo, a pesar de esas lagunas que no permiten explicar el ser humano concreto -que es siempre varón o mujer-, es preciso recoger aquellos elementos que pueden ser válidos de las antropologías ya desarrolladas.

La Filosofía tiene pendiente el elaborar una teoría antropológica que engarce tanto la **igualdad como la diferencia** y que supere simultáneamente la subordinación y el igualitarismo, que son los dos extremos en los que han ido a parar las tendencias que se han fijado bien en la diferencia o bien en la igualdad. A la vista de que entre

⁵ Un mayor desarrollo de esta cuestión puede encontrarse en CASTILLA Y CORTÁZAR, Bl., (1992) La diferencia entre persona masculina y persona femenina. ¿Es aplicable el esquema actividad-pasividad a la relación varón-mujer?, Rev. «Atlántida», 9/92, pp. 32-42.

⁶ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. El hombre y la gente, Alianza editorial, 1ª ed. 1957, Madrid 1980 pp. 133 ss.

⁷ Cfr. DERRIDA, Jacques, Geschlecht. Différence sexuelle, difference ontologique, en Psyché. Invention de l'autre, ed. Galilée, Paris 1987, pp. 395-414.

varón y mujer hay una igualdad fundamental, el problema está en dilucidar la diferencia ensamblándola con la igualdad, de modo que una no lesione la otra⁸.

Al precisar en qué consiste la diferencia, habrá que discernir qué tiene de cultural y qué de permanente. Una vez hecho esto, habría que explicar la **reciprocidad** peculiar que se da entre varón y mujer, que supone dos modos diversos de ser activos, y delimitar qué ha de entenderse por **complementariedad y cuál es su fundamento**. Hasta ahora parecía que su fundamento estaba únicamente en la diferencia, y no se ha tenido en cuenta que la igualdad es, también, condición imprescindible para dicha complementación. Estudios psicológicos demuestran que las semejanzas entre los dos sexos son superiores a las diferencias en cualquier tipo de variable⁹. En palabras de Robert Bly «los genetistas descubrieron recientemente que la diferencia genética entre el ADN de los varones y el de las mujeres se reduce a un 3 por ciento. No es un porcentaje muy alto. Sin embargo esa diferencia existe en cada célula del cuerpo»¹⁰.

⁸ En esta línea se orientan estudios recientes, haciendo referencia a la peculiar reciprocidad que se da entre varón y mujer: DI NICOLA, Giulia Paola, Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna, ed. Città Nuova, Roma 1988. Prefazione di Piersandro Vanzan S.I.; TETTAMANZI, Dionigi, La reciprocità uomo-donna: uguaglianza e differenza, en MAGGIOLINI, S. (ed.), Profezia della donna, en Città Nuova, Roma 1989 (Recoge 14 artículos); SPINSANTI Sandro, (a cura di), Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità, ed. Paoline, Milano 1990 (Recoge 17 artículos de diversos autores).

⁹ Cfr. MACCOBY, E.E., (1978), La psicologia des sexes: implicatios pour les rôles adultes, en E. SULLEROT (ed), Le fait féminin, Paris, Librairie Arthème Fayard. Trad. cast.: El hecho femenino, Barcelona, Argos Vergara.

¹⁰ BLY, Robert, Iron John (Juan de Hierro), trad. Daniel Loks, ed. Plaza Janés Barcelona 1992, p. 228.

En esta andadura parece imprescindible llegar a focalizar el nivel radical de la distinción. El nivel de la igualdad está claro: ambos son persona y ambos participan de la misma naturaleza; además tienen una común misión: la familia y el dominio del mundo¹¹. ¿Se da la distinción en todos los niveles donde se da la igualdad?. Esto reclama seguir profundizando en la noción de persona y las diversas connotaciones que en ella marca la apertura. De este modo la cuestión varón-mujer podría iluminarse señalando el **estatuto ontológico de la condición sexuada**.

Respecto al estatuto ontológico, siguiendo la filosofía aristotélica la sexualidad se ha considerado como un accidente (inseparable del sujeto)¹². Por otra parte, como la condición sexuada se descubre en la corporalidad y está tan directamente relacionada con la transmisión de la vida, se ha llegado a estimar que su razón de ser es exclusivamente ésa. En consecuencia el sexo se ha venido estudiando casi exclusivamente desde el ángulo biológico y de la especie, como un aspecto de la corporalidad por el que el ser humano se asemeja únicamente a los animales.

Sin embargo este estatuto no da razón de las profundas connotaciones que la ciencia contemporánea está encontrando en la sexualidad que marca, desde la biología hasta la psicología, todas las

¹¹ Esto último según los textos de la Biblia. Tal y como afirma el Génesis, dijo Dios al varón y al mujer después de bendecirlos: «creced, multiplicaos, llenad la tierra y dominadla» Gen 1, 28. Pero esto es algo que se deduce de la común naturaleza. En la sociedad actual se evidencia cada vez con más precisión que no hay roles y trabajos diversos según el sexo.

¹² GÓMEZ PÉREZ, R., Introducción a la Metafísica, Rialp, Madrid 1978, p. 57.

esferas humanas¹³. En concreto desde la Etología se advierte que la sexualidad animal cumple una doble función el intercambio genético y la reproducción. Sin embargo en la sexualidad humana aparece un tercer elemento de vinculación que tiene que ver con la comunicación interpersonal desconocido en el reino animal. En efecto, en la especie humana aparece el amor, por encima del instinto. La sexualidad humana se convierte en una forma de expresar el amor¹⁴, que se da únicamente entre las personas¹⁵.

En esta línea el pensamiento de nuestros días está buscando otros caminos con los que describir las profundas diferencias y semejanzas que comporta la sexualidad humana. En concreto se está hablando en algunos foros de la persona masculina, como diferente a la persona femenina¹⁶.

¹³ Datos de las ciencias empíricas con la correspondiente bibliografía y diferencias entre la sexualidad humana y la animal, a la que más tarde se hará referencia, están recogidos en **CASTILLA Y CORTÁZAR, Bl.**, La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis, en Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, ed. Rialp, Madrid 1993.

¹⁴ «No es el amor un mero efecto secundario del sexo, sino que el sexo es un medio para expresar la experiencia de este espíritu de fusión total y definitivo que llamamos amor» **FRANK, Victor E.**, El hombre en busca de sentido, Herder, Barcelona 1980, p. 110.

¹⁵ Eibl-Eibesfeldt advierte que «el comportamiento sexual del ser humano, aparte de la función reproductora, tiene una importante misión que cumplir, que es la **vinculación** de los miembros de la pareja heterosexual». Esto le permite afirmar que «en los humanos el comportamiento sexual desempeña un papel extraordinario como **vínculo**, único en el reino animal», **EIBL-EIBESFELDT, I.**, Amor y odio, Salvat, Barcelona 1989, p. 163.

¹⁶ Cfr. además de Marías, entre otros, algunos de los cuales se citarán más adelante, **CHOZA, J.**, Antropología de la sexualidad, Rialp, Madrid 1991, pp. 130-135. Esta expresión inusual en la filosofía tomista se podría

Para el estudio filosófico de esta diferencia hay autores que distinguen entre condición sexuada y sexualidad, para precisar bien lo que se quiere exponer. En efecto, a finales de siglo XIX con Freud se intuyó la importancia que el «sexo» tiene en la comprensión del hombre y su estudio se puso en el centro de la antropología. Pero el naturalismo que subyacía a la interpretación freudiana del hombre y a la teoría del psicoanálisis enturbió y malogró ese acierto. Como señala Julián Marías, «el error concomitante fue lo que podríamos llamar la interpretación "sexual" (y no sexuada) del sexo, el tomar la parte por el todo ... pues hasta las determinaciones propiamente sexuales del hombre no son inteligibles sino desde esa previa condición sexuada envolvente»¹⁷.

En este sentido cada vez son más las voces que apuntan que la condición sexuada está relacionada con lo más íntimo de ser humano, con su espíritu, con su persona. Entre ellos están quienes defienden que «las estructuras más profundas y ocultas del mundo empírico corresponden a las leyes del espíritu (...). Lo fisiológico y lo psíquico dependen del espíritu, le sirven y lo expresan. La mujer no es maternal porque, en su cuerpo, sea apta para engendrar -afirma Evdokimov-, sino que de su espíritu maternal es de donde procede su

justificar desde ella diciendo que si la persona es el todo humano, compuesto de alma y cuerpo, y el cuerpo es diferente en virtud de la sexualidad, y el alma es diferente por la misma razón, el todo en consecuencia será diferente también.

¹⁷ **MARIAS, J.**, *Antropología Filosófica*, o.c., pp. 165-166. Empieza así la cita: «cuando, a fines del siglo XIX, y por obra principal de Freud, el sexo adquirió carta de ciudadanía en la comprensión del hombre, el naturalismo de la filosofía que servía de supuesto a la interpretación freudiana del hombre y a la teoría del psicoanálisis enturbió el descomunal acierto, absolutamente genial, de poner el sexo en el centro de la antropología».

facultad fisiológica y la correspondencia anatómica»¹⁸ y, si el varón tiene más fuerza física, será porque ahí se expresa una característica de su espíritu.

Se afirma también que la persona se expresa en la sexualidad o dicho con otras palabras que «el cuerpo es expresión de la persona»¹⁹. En los escritos de Juan Pablo II se afirma con nitidez que «el **'sexo' es constitutivo de la persona, no simple atributo suyo**»²⁰. Así, entiende, por ejemplo, que «la mujer representa un valor particular como persona humana, (...) por el hecho mismo de su feminidad»²¹, y habla de un «'yo' personal y femenino»²², como diferente a un 'yo' masculino, o del «don personal de la feminidad»²³. Sin embargo, estas afirmaciones son más bien intuiciones, y les falta una argumentación filosófica sólida que las fundamente.

En este trabajo se va a estudiar directamente la modalización

¹⁸ Cfr. **EVDOKIMOV, P.**, La Femme et le salut du monde. Etude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme, Paris, Casterman, 1958. Trad. esp., Ariel, Barcelona, 1970, p. 7-28.

¹⁹ **WOJTYLA, K.**, Persona e atto, Librería Editrice Vaticana, 1982, trad. española: Persona y acción, BAC, Madrid 1982. Texto definitivo en inglés: The Acting Person, 1977, p. 238.

²⁰ Audiencia General, (AG) 21.XI.97, en DP-383. Los textos de las citas de las Audiencias Generales están tomadas de Documentos Palabra (DP).

²¹ **JUAN PABLO II**, Carta Apostólica Mulieris dignitatem, n. 29.

²² **JUAN PABLO II**, Carta Mulieris Dignitatem, n. 4 y Enc. Redemptoris Mater, 25.III.87, n. 13.

²³ Carta Apostólica Mulieris dignitatem, n. 11.

sexual de la persona humana. Es decir, si la diferencia varón-mujer puede ser planteada a nivel personal. Y como hasta ahora se ha estudiado la noción de persona en Zubiri, se estudiará si en la filosofía de este autor se hallar los conceptos adecuados para expresar la diferencia en ese sentido.

En efecto, tanto varón como mujer son personas y las personas tienen, según se ha visto, unas connotaciones peculiares en el orden transcendental. ¿Qué papel juega, en la apertura respectiva de una persona a otra, la sexualidad? ¿Formarían dos modos de apertura personal?

Para seguir en esta línea, un tema a plantear es si esa diferencia varón-mujer comporta una diferencia en el nivel transcendental. Para ello habrá que dilucidar primero en qué puede consistir la diferencia en el orden transcendental.

1. La diferencia en el orden transcendental

La diferencia transcendental se puede abordar desde dos perspectivas. Una es aquella que apreciando un orden entre los transcendentales establece un orden o estructura entre ellos. Este es el caso de Zubiri que habla de transcendentales primarios, o de transcendentales simples o complejos.

Pero un segundo modo, más importante, de abordar la cuestión es desde la función transcendental. A la diferencia que proviene de

una diversidad talitativa en orden a una diferente función transcendental Zubiri le llama «tipicidad transcendental» y en su opinión se trata «de una diferencia en el constructo metafísico qua metafísico»²⁴.

Esta diferencia da lugar a una diferencia de niveles en el orden transcendental.

a. La diferencia de niveles

Históricamente la diferencia transcendental se ha subsumido en el de la analogía. Zubiri lo plantea, todavía en términos de ser más que de realidad, al comienzo de su obra. En primer lugar recoge la postura de Aristóteles, que fue el primero en afirmar que el ser se dice de muchas maneras, o en varios sentidos²⁵. Para Aristóteles, sin embargo, el 'ser' que primariamente entiende el entendimiento es el ser de las cosas; en efecto, según opinión común entre los clásicos, el objeto adecuado del conocimiento son las cosas externas. El problema de la diferencia del ser a nivel transcendental se detecta cuando, partiendo de las cosas, el hombre aborda el problema del conocimiento de sí mismo y de los demás hombres, en cuanto que son algo más que cosas. En palabras de Zubiri:

«La máxima dificultad de este conocimiento estriba en la forzosa inadecuación de ese 'es' de las cosas, aplicado a lo que no es cosa, al humano existir. Entonces el 'sí mismo' no entra

²⁴ SE, p. 499.

²⁵ ARISTÓTELES, Metafísica, IV, 1003a 33-35.

en aquel 'es'»²⁶.

Esto hace caer en la cuenta de que la dialéctica ontológica no es una mera aplicación de 'un' concepto ya hecho, el concepto de ser, a nuevos objetos. La dialéctica del ser no es una simple aplicación, ni tan siquiera una ampliación de la idea de ser a diversas regiones de entes, sino que en opinión de Zubiri consiste en:

«una progresiva constitución del ámbito mismo del ser, posibilitada, a su vez, por el progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones que obligan a rehacer ab initio el sentido mismo del ser, conservándolo, pero absorbiéndolo en una unidad superior»²⁷.

Podríamos preguntar entonces cuáles son esos objetos, o regiones descubiertas hasta el momento, que obligan a replantearse el tema del ser, o según el lenguaje propiamente zubiriano, el tema de la realidad.

Hay una distinción que ha aparecido repetidas veces. Por una parte están las cosas, y por otra, una realidad diferente que no es cosa, la persona. Siguiendo la investigación se halla otra tercera realidad que es diferente a las dos ya consignadas: se trata de Dios. El ser, la realidad, no es exactamente lo mismo en las cosas, en las personas o en Dios.

Por tanto se puede decir que a nivel transcendental se pueden

²⁶ En torno al problema de Dios, en NHD p. 438.

²⁷ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 438.

distinguir tres niveles en los que la transcendentalidad adquiere no sólo diversos matices, sino verdaderas diferencias.

Estas diferencias, como se ha dicho, se han escondido tras el tema de la analogía. La analogía ciertamente es un camino para conocer las distinciones, pero es un camino que hasta ahora se ha manifestado insuficiente, porque en ella se desdibuja la diferencia de diversos niveles transcendentales.

Refiriéndose a la analogía aristotélica, en la trilogía Zubiri afirma que Aristóteles se perdió en una red de conceptos pues al término **ente** le adjudicó al menos dieciocho significados:

«Aristóteles nos dice que 'ente' (ón) tiene muchos sentidos. Son esencialmente dieciocho: ser verdad y ser falsedad, ser acto y ser potencia, ser esencialmente y ser accidentalmente, ser accidente (nueve modos de ser accidente) y ser sujeto o substancia, donde a la vez este sujeto o bien es materia o bien forma, o bien compuesto de ambas. Esto ciertamente permitió a Aristóteles tratar con algún rigor, desde su punto de vista, los problemas de la filosofía primera. Pero, sin embargo, sería inútil preguntarle qué entiende en definitiva por ente. Respondería siempre con sus dieciocho sentidos, vinculados tan sólo por una vaga e imprecisa analogía, montada sobre la idea de Parménides según la cual ente (ón) es un keímenon, un jectum»²⁸.

No nos interesa aquí el diagnóstico que hace Zubiri de esta situación, que es debida, en su opinión, a la logificación de la inteligencia, sino más bien cómo se planteaba ya desde el comienzo de

²⁸ IS, pp. 225-226.

su pensamiento el modo de resolver la conceptualización de la diferencia. Hablando de la analogía afirma Zubiri:

«Si se mantiene la idea de analogía, habrá que decir que la analogía no es una simple correlación formal, sino que envuelve una **dirección** determinada: se parte del 'es' de las cosas para **marchar in casu** al 'es' de la existencia humana, pasando por el 'es' de la vida, etc. Como este 'es' no puede ser simplemente transferido a la existencia humana desde el universo material, resulta, por lo pronto, absolutamente problemática la ontología de aquella (la existencia humana)»²⁹.

Desde el punto de vista de una filosofía de corte tomista, también es posible advertir el tema de la diferencia de niveles en el orden transcendental³⁰. Por otra parte, en este mismo sentido se pueden considerar todas las propuestas de autores contemporáneos, que empezando por Heidegger³¹, preconizan para la antropología un

²⁹ En torno al problema de Dios, en NHD, pp. 438-439.

³⁰ En concreto desde la perspectiva abierta por Cornelio Fabro interpretando en esse como actus essendi. Una vez precisado el conocimiento del ser como acto transcendental, desde una perspectiva analógica se puede considerar, como ya se vio en el primer capítulo, lo que se ha llamado la **noción intensiva** del acto de ser, que, por ello admite grados de ser. El ser como acto, dependiendo de qué tipo de esencia actualice, él mismo es diferente, por así decir. Y, en concreto, el acto de ser se dice en parte igual y en parte diferente, si se trata del acto de ser de una realidad material o del hombre. Como se señaló en el capítulo introductorio puede cfr. GONZALEZ, Angel Luis, Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 98ss y también FABRO, Cornelio, Tomismo e pensiero moderno, Roma, 1969, pp. 144ss.

³¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Neomarius Verlag Tübingen, 1949, (1ª ed. 1927), par. 4, pp. 11-15; trad. esp.: Ser y Tiempo, en FCE, Buenos Aires 1987, 6ª reimp. Trad. José Gaos, pp. 21-24. En este párrafo, que ofrece cierta complejidad, nos encontramos en él con la distinción entre

nivel transcendental distinto del nivel ontológico del cosmos³².

Para que la analogía pueda mantenerse Zubiri propone volver al 'es' de las cosas para modificarlo, evitando así su circunscripción al mundo físico. Al revertir sobre el origen del 'es' se produce un momento de radicalización. La modificación que se efectúa no consiste simplemente en añadir o quitar notas, sino en dar al 'es' un nuevo sentido y una nueva amplitud de horizontes que permitan alojar en él al nuevo objeto. A esto lo denomina Zubiri el descubrimiento de una nueva ratio entis. Y distingue entre concepto y ratio entis:

«Creo esencial esta distinción entre concepto y ratio entis. Ampliando la frase de Aristóteles habría que afirmar, no sólo que el ser, en el sentido de concepto, se dice de muchas maneras, sino que, ante todo se dice de muchas maneras la razón misma del ente. Y ello de un modo tan radical que abarcaría formas del 'es' no menos verdaderas que la del ente en cuanto tal: la mitología, la técnica, etc.,»³³.

comprensión existencial y existenciaria. Además aparece la idea de la analítica existenciaria como ontología fundamental. Respecto a que el «ser-ahí» es el ente en cuyo ser le va este su ser, Heidegger quiere decir que el hombre no es un ente más. Ahí se afirma que «la ontología fundamental, única de la que pueden surgir todas las demás, tiene que buscarse en la analítica existenciaria del 'ser ahí'. El 'ser ahí' tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes».

³² Así, entre otros, Max Scheler, para distinguir entre el ser del universo del ser propio del hombre propone el desarrollo de una Meta-antropología, paralela a una Meta-física. Actualmente este es el propósito de Leonardo Polo que está desarrollando lo que él denomina una Antropología transcendental: cfr. POLO, L., Presente y futuro del hombre, ed Rialp, Madrid 1993, segunda parte.

³³ En torno al problema de Dios, en NHD, pp. 439-440.

El descubrimiento de la ratio entis es un método para paliar los inconvenientes de la analogía.

Vistas las cosas desde el punto de vista de la existencia humana, nos encontramos con que ésta nos fuerza a conservar el 'es' de las cosas, eliminando los límites que la 'coseidad' imprime en el ser. Es preciso descubrir la riqueza ontológica que adquiere el 'es' cuando pertenece a una persona en cuanto distinta de las cosas.

Sin embargo estamos de momento en una obra de Zubiri en su primera etapa. La terminología del ser será abandonada. Sin embargo la intuición continuará en sus obras de madurez, como ya se ha expuesto anteriormente. Para Zubiri, en el orden transcendental, las cosas y las personas constituyen dos tipos diversos de realidad. Su especulación acerca de los tipos de realidad, en concreto diferenciando entre las cosas y las personas se encuentra desarrollada en Sobre la Esencia³⁴, donde afirma, por ejemplo que

«La inteligencia, que es una nota esencial, tiene una función transcendental exclusiva de ella. Por eso, la diferencia entre lo intelectual y lo no intelectual, es una diferencia transcendental y no sólo talitativa. Abierto y cerrado (se refiere a las esencias) son dos tipicidades transcendentales»³⁵.

Esta idea la recoge luego en otras obras. Así por ejemplo afirma:

³⁴ Cfr. SE, apartado III. Esencia y tipicidad, pp. 499-507.

³⁵ SE, p. 501.

«Ninguna estructura concerniente a la realidad en cuanto tal está montada sobre sí misma, sino que es pura y simplemente la función transcendental que tienen justamente las dimensiones talitativas de la realidad. Por ser tales los vivientes, es de determinada manera el tipo de realidad en cuanto realidad que representa cada uno de ellos»³⁶.

Pero como se ha dicho hay otro nivel superior incluso al de las personas humanas. Se trata del tema de Dios. En efecto,

«El entendimiento se encuentra no sólo con que 'hay' cosas -sigue afirmando en Naturaleza, historia y Dios-, sino también con eso otro que 'hay', lo que religa y fundamenta a la existencia: Dios. Pero es un 'hay' en que su contenido es problema. Por la religación es, pues, posible y necesario, a un tiempo, plantearse el problema intelectual de Dios»³⁷.

El tema de Dios plantea de un modo radical la diferencia en el orden transcendental. Es una diferencia de niveles. Pues si fue radical el paso que lleva desde las cosas al entendimiento de las personas, es todavía más radical el camino en que, sin pararnos en nosotros mismos, somos llevados a entender, no lo que 'hay', sino lo que 'hace que haya'.

En este sentido afirma Zubiri:

«Toda posibilidad de entender a Dios depende de la posibilidad de alojarlo (si se me permite la expresión) en el 'es'. No se trata simplemente de ampliar el 'es' para alojar en él a

³⁶ EDR, p. 184.

³⁷ En torno al problema de Dios, en NHD, p. 440.

Dios. La dificultad es más honda. No sabemos, por lo pronto, si este alojamiento es posible. Y ello, en forma mucho más radical que tratándose de la existencia humana. Porque el 'es' se lee siempre de lo que 'hay'. Y con todas sus peculiaridades, la existencia humana es de 'lo que hay'. Dios, en cambio, no es, para una mente finita, 'lo que hay', sino lo que 'hace que haya algo'. Es decir, no es que de un lado, haya existencia humana y de otro Dios, y que 'luego' se tienda el puente por el cual 'resulte' ser Dios quien hace que haya existencia. No: el modo primario como para el hombre 'hay' Dios, es el fundamental mismo»³⁸.

Por esto es difícil de encontrar un sentido del 'es' para Dios. En opinión de Zubiri, que concibe el ser como dependiente del haber, el que Dios tenga algo que ver con el ser es un resultado de que las cosas que hay son. Por ello no se identifica en manera alguna, el ser de la metafísica con el 'es' de Dios. Como afirma tajantemente «En Dios rebasa infinitamente el haber respecto del ser. Dios está allende el ser»³⁹.

Es evidente que este planteamiento depende de qué se entienda por ser. La opinión de Zubiri está bastante emparentada, como él mismo reconoce, con los platonizantes medievales que afirmaban que el ser era la primera de las criaturas de Dios, o con las afirmaciones que repetía el maestro Eckhart⁴⁰ y parte de la mística⁴¹, según las

³⁸ ~~En torno al problema de Dios~~, en NHD, pp. 440-441.

³⁹ Ibidem p. 441.

⁴⁰ «Esse formaliter non est in Deo... nihil quod est in Deo habet rationem entis» Cfr. Ibidem p. 441.

⁴¹ Cfr. NHD, p. 441

cuales Dios está más allá del ser.

Con ello Zubiri está siendo consecuente con la afirmación de que Dios es comprensible en la medida en que le podamos alojar en el ser, pero, sobre todo, y es lo que aquí nos interesa, está marcando una clara diferencia de nivel transcendental entre Dios y otros niveles, el de cosas o el de personas humanas. Así claramente afirma:

«La posible analogía o unidad ontológica entre Dios y las cosas tiene un sentido radicalmente distinto de la unidad del ser dentro de la ontología extradivina. A lo sumo podría hablarse de una supra-analogía»¹².

Es decir se está afirmando la dificultad de aplicar a Dios el concepto de ser, si no es modificándolo radicalmente. Para ello había propuesto Zubiri distinguir entre el concepto de ser y la ratio entis. El descubrimiento de lo que de Dios se pueda saber supone un cambio de nivel en la ontología y justamente en el nivel transcendental.

Se podría dudar de si Zubiri siguió manteniendo esta posición al final de su elaboración filosófica ya que en este apartado se han utilizado textos de su primera obra. Sin embargo parece que el contenido de lo que se quiere decir siguió al menos abierto. Aquí se podría recordar lo que ya se ha señalado en otro momento respecto a la inagotabilidad, por parte de nuestro entendimiento, del ámbito transcendental. Como se recordará Zubiri considera que si hay un salto transcendental tan grande entre las cosas y las personas, que tardó tanto tiempo en ser descubrierto, y se pregunta si no habrá

¹² En torno al problema de Dios, en NHD, pp. 442.

otro tipo de realidades que vuelvan a suponer otro salto transcendental. A ello contesta diciendo:

«Se podría decir que hay otras realidades. Y a esto contesto diciendo: pues justo ahí está la limitación y el problematismo de toda investigación de orden transcendental. No vaya a pensarse que el metafísico tiene esa soberbia satánica de saber, ya de antemano, todo cuanto hay que saber del orden transcendental, y que lo único que necesita es aplicarlo a los pobres hombres, que siglo tras siglo se rompen la cabeza para saber lo que es la luz, o lo que es el ácido nucleico. No. esto es quimérico.

»El orden transcendental es justamente la función transcendental que tienen las talidades, y que el hombre tiene epagógicamente que ir descubriendo largamente a lo largo de su investigación»⁴³.

Jamás tendremos la seguridad de haber agotado la realidad.

«¿Cómo estaremos seguros de haber puesto el dedo sobre la realidad en cuanto tal, sin restricción alguna? ¡Jamás! El hombre se encuentra justamente abierto ante una realidad, que no solamente por razón de las cosas reales, sino por razón de su propio carácter de realidad, se encuentra efectivamente abierta, sin que sepamos en qué forma ni hasta cuándo»⁴⁴.

Por ello adoptando la terminología a su posterior concepción del orden transcendental como realidad, es evidente que el orden

⁴³ EDR, p. 244.

⁴⁴ SSV, p. 373.

transcendental tiene al menos dos niveles: el de la realidad de las cosas y el de la realidad de las personas. Y posiblemente tenga otro, el de la realidad de Dios. Esta cuestión al menos queda abierta.

b. La diferencia y los transcendentales

Siendo consecuentes con la idea de diversos niveles en el orden transcendental, se podría proseguir con la propuesta de descubrir unos transcendentales (propiedades del ser en cuanto ser) característicos de cada nivel ontológico. En este sentido se sitúa la sugerencia de Leonardo Polo de hablar de unos transcendentales antropológicos⁴⁵ como diferentes de los transcendentales cosmológicos⁴⁶. En efecto, el acto de ser del Cosmos es diferente al acto de ser del hombre⁴⁷ y los transcendentales cosmológicos no pueden aplicarse simétricamente al hombre, porque se quedan cortos.

Es en este sentido en el que afirman los personalistas que el Ser

⁴⁵ Cfr. **POLO, Leonardo**, Presente y futuro del hombre, o.c., cap. en los que plantea la conveniencia de una antropología transcendental. Cfr. también Libertas transcendentalis, en «Anuario Filosófico» 26 (1993/3) 703-716.

⁴⁶ Los llama transcendentales metafísicos, considerando la metafísica en sentido etimológico.

⁴⁷ Estudios recientes ponen de relieve como la posición de Tomás de Aquino respecto de la persona humana es que la diferencia de ésta con respecto a los seres materiales -y donde radica su dignidad-, es una diferencia en el orden transcendental, entendido con el orden del ser como acto. Cfr. **FORMENT, Eudaldo**, Ser y persona, o.c., especialmente pp. 61-69, acerca del carácter transcendental de la persona. Cfr. cap. I de esta tesis.

es un término inadecuado para hablar del hombre⁴⁸. Como ya se ha recogido anteriormente, desde Heidegger se afirma que la verdadera designación del ser del hombre es **ser-con**. Es decir, el acto de ser en el hombre es diverso. Sigue siendo ser, pero al estar en otro nivel, sus características difieren de las de acto de ser del Universo material.

Por supuesto que para el Zubiri maduro estas expresiones han de transformarse de ser a realidad, pero la idea de fondo no cambia. Hablando de la diferencia entre la realidad del Cosmos y la del hombre es interesante recordar aquí cómo para Zubiri las cosas que componen el universo material no tienen sustantividad plena, sino sólo el Cosmos⁴⁹. Eso quiere decir que, en cierto modo, las cosas comparten una única realidad en cuanto realidad⁵⁰, la que pertenece a la sustantividad plena. Una propuesta similar a la de Zubiri en este

⁴⁸ Se ha visto anteriormente en Gabriel Marcel, por ejemplo, que habla de co-esse: Cfr. MARCEL, G., Position et approches concrètes du Mystère ontologique, ed. L. Vrin, Paris 1949, p. 82.

⁴⁹ En el capítulo II, como se recordará se recoge un elenco casi exhaustivo de citas. Aquí recogemos la siguiente: Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos. Esta sustantividad es un sistema, una unidad que no es un agregado, no tan siquiera ordenado, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del Cosmos» en SH, p. 466.

⁵⁰ Así lo afirma al hablar de la causalidad: «Si las sustantividades (prescindiendo de lo hombres, pero incluyendo en ellas a los seres vivos) si todas las sustantividades no hicieran más que **formar parte** (en una o en otra forma como fragmentos de uno o de otro carácter), **de una realidad única**, evidentemente la causalidad no podría predicarse de una manera plenaria de ninguno de esos elementos», en EDR, pp. 90-91.

tema, sólo que en términos de ser es la de Leonardo Polo, para quien el hombre no es la réplica del universo. Llama al hombre la 'segunda criatura', para distinguirla del Cosmos y como tal. En su opinión todo el Cosmos comparte un mismo y único acto de ser, que es diverso al acto de ser de cada hombre. Tanto la esencia como el esse humanos son superiores a la esencia y al esse físico⁵¹.

Como ya se ha dicho Zubiri considera que cada hombre es una sustantividad plena⁵², por lo cual tiene cada uno su propio momento de realidad. Por otra parte en función transcendental la esencia humana, que es inteligente, configura un tipo de realidad diverso al del Cosmos, que es una esencia cerrada.

Pues bien, uniendo las dos afirmaciones en una, la de que sólo la sustantividad plena tiene su momento propio de realidad, y la de la diversidad de tipos de realidad según la esencia de la que se trate, el cambio de nivel entre las cosas y las personas es doblemente evidente.

Esta perspectiva es la adecuada para profundizar en el conocimiento de la persona humana. Así, es frecuente reconocer la importancia que tiene para el ser humano la relación: lo han afirmado

⁵¹ Cfr. POLO, Leonardo, La coexistencia del hombre, en Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, t. I, Pamplona, 1991 pp. 33-48.

⁵² Esto es evidente; puede confrontarse el capítulo II. Por poner alguna cita traeremos la siguiente en la que también habla de la causalidad: «Ninguna sustantividad es plenariamente sede de la causalidad porque no hay ninguna realidad sustantiva (fuera de la humana, y ésta en dimensiones limitadas) ninguna sustantividad hay que sea plenariamente sustantiva. Por consiguiente, ninguna es plenariamente causa», en EDR, p. 90.

taxativamente Buber y Lévinas entre otros⁵³. Sin embargo la relación se ha conceptualizado clásicamente como un accidente y posteriormente no se ha difundido otra conceptualización de la misma⁵⁴. Sin embargo contemplada desde el plano categorial la relación pierde fuerza. Por otra parte puede parecer que hacer hincapié en la importancia de la relación va en detrimento de la consistencia del individuo⁵⁵.

Sin embargo, desde la perspectiva antropológica de los pensadores personalistas, donde es posible incluir las propuestas de Zubiri, la relación aparece inseparablemente unida al ser. Aunque en el acto de ser no se pueda hablar de determinación, el CON es algo que caracteriza el acto de ser del hombre y le distingue del acto de ser del Cosmos. Subsistencia y relación aparecen hermanadas en el nivel transcendental. Ahí la relación no es un accidente.

Algo parecido plantean otros autores, cuando se refieren a la

⁵³ Cfr. BUBER, Martin, Yo y tú, trad. Carlos Díaz, Caparrós editores, Madrid 1993, Tít. or.: Ich und Du 1923, epílogo 1957; ¿Qué es el hombre?, FCE, México 1949; primera edición en hebreo 1942. LÉVINAS, Emmanuel, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, M. Nijhoff, La Haye, 1961; trad. esp.: Daniel E. Gillot, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, en Sígueme, Salamanca 1977, 315 pp.

⁵⁴ Cfr. ZUBIRI, X., Respectividad de lo real, en «Realitas» III-IV (1979) 14-43, donde, como se analizará más adelante, antes de exponer su noción de respectividad hace un recorrido por los diversos sentidos que la relación ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía, distinguiendo, como es sabido, entre relación categorial, ontológica y transcendental.

⁵⁵ Así se presentan los excesos de las filosofías que han considerado a las cosas y al ser humano exclusivamente como un haz de relaciones. Esta posición la explica Zubiri, denominándola relacionalismo objetivo, dentro de la relación constitutiva. Cfr. RR, p. 18.

necesidad del otro para hablar del yo. Así por ejemplo Lévinas⁵⁶.

Si nos referimos en concreto a los transcendentales, en la doctrina clásica se ha venido considerando que éstos son un progreso nocional en el conocimiento del ser, de tal modo que no se da una diferencia real entre el ser y los demás transcendentales. Los transcendentales se convierten con el ser.

Cuando se hace un planteamiento desde el punto de vista antropológico de ampliación del orden transcendental, por ejemplo, en la propuesta de Polo, parece que los transcendentales humanos también se convierten con el ser humano.

La perspectiva poliana explica transcendentamente la noción intensiva del acto de ser aplicado al hombre. Explica la libertad como una característica radical del acto personal. La principal distinción entre el acto de ser del Cosmos y el acto de ser personal es que éste es libre. Del ser personal deriva también la inteligencia como

⁵⁶ «Un mundo cuerdo es un mundo en el que hay Otro gracias al cual el mundo de mi gozo llega a ser tema de una significación. Las cosas adquieren una significación racional y no solamente de simple uso, porque Otro está asociado a mis relaciones con ellas. Al designar una cosa, la designo para otro. El acto de designar modifica mi relación de gozo y posesión de las cosas, coloca las cosas en la perspectiva del otro. (...) Tematizar es ofrendar el mundo a Otro por la palabra» LÉVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., pp. 222-223. Algo parecido ocurre en el planteamiento de Garay cuando habla de la diferencia de libertades. Una libertad dice 'necesariamente' referencia a otra libertad. Esa referencia -que es diferencia- está en el plano transcendental y es, en cierto modo, constitutiva de cada libertad. Cfr. GARAY, Jesús (de), Diferencia y libertad, ed. Rialp, Madrid 1992, pp. 301-347.

transcendental y el amor, como los transcendentales humanos más importantes⁵⁷.

También en Zubiri, como se ha visto, la persona, la inteligencia, el amor y la libertad vienen a ser términos diversos que en un determinado nivel designan lo mismo: la persona humana. Estos transcendentales humanos, también se convierten con la realidad del hombre.

Por otra parte, no está determinado el elenco de los transcendentales. En el ser humano parece que son transcendentales además de la libertad, que coincide con el ser personal, la inteligencia, el amor o la efusión, el ser-con, y en otro lugar también afirma que «el transcendental personal es la diferencia, el no ser una sólo persona»⁵⁸.

Así como los transcendentales cosmológicos, aunque guardan un orden entre sí, son diversos nombres para designar el ser del universo (verdad, bondad, unidad, belleza), en la antropología transcendental propuesta por Polo los transcendentales antropológicos (ser-con, persona, libertad, inteligencia, amor) son diversas nociones para designar en acto de ser del hombre.

El considerar el orden transcendental como un mero progreso nocional, tal y como decían los clásicos, parece insuficiente. Parte de

⁵⁷ Cfr. POLO, Leonardo, Libertas transcendentalis, a.c., p. 711.

⁵⁸ Cfr. POLO, Leonardo, Libertas transcendentalis, a.c., p. 714. Acerca de la consideración de la libertad y de la diferencia como transcendentales cfr. GARAY, Jesús (de), Diferencia y libertad, ed. Rialp, Madrid 1992.

esta insuficiencia se pone de relieve en la observación que hace Polo de que los transcendentales tienen un orden propio, pues dependiendo de cuál de ellos aparezca como primero permite o no que los demás sigan siendo transcendentales⁵⁹.

Aunque Polo afirma, como se ha dicho, que el transcendental personal es la diferencia, porque el ser personal requiere pluralidad de personas, parece que la pluralidad sigue quedando fuera del ser mismo. Son los seres personales los que se relacionan, pero el CON de la relación parece no afectar al ser en su intimidad. Aunque se desea superar el monismo, parece que la diferencia no se ha introducido en el núcleo del ser mismo.

Para Zubiri, hemos dicho, el **«'con' es un momento formal de la misma vida, y por tanto de la sustantividad humana en su dinamismo vital»**⁶⁰. Pero en su opinión la estructura vital del «con» está apoyada en una estructura más honda que es el «desde sí mismo», que consiste en **«un momento estructural del 'mí mismo' en cuanto tal»**⁶¹. Ese sí mismo es la persona misma. En la persona misma hay un momento en el que **los demás** no funcionan como algo con que hago mi vida, sino **como algo que en alguna medida soy yo mismo**. (...) El mí mismo 'desde' el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí

⁵⁹ POLO, L., El conocimiento habitual de los primeros principios, Servicio de publicaciones de la Univ. de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 5, Pamplona, 1993, pp. 43 ss.

⁶⁰ EDR, p. 225.

⁶¹ EDR, pp. 225-226.

mismo respecto de los demás»⁶². El sí mismo, para Zubiri está ontológicamente acompañado. Y el estatuto ontológico de ese momento estructural consiste en ser una *habitud entitativa*. Por otra parte reconoce una *habitud* según la cual los demás funcionan como otros, y otra por la que los demás funcionan como personas.

Ahora bien, *¿cómo modulan la realidad esas hábitos a nivel transcendental?* He ahí la pregunta. *¿Hacen que la realidad humana esté diferenciada internamente?* A estas preguntas no contesta abiertamente.

Llegados a este punto quizá la pregunta que habría que hacer es si en la antropología transcendental, además de transcendentales *nocionales propios*, se podría hablar de pluralidad de transcendentales reales que se distingan dentro del ser mismo⁶³. Se trataría de discernir en qué pueda consistir la diferencia transcendental en cuanto real, dentro del mismo ser.

Situados en esta perspectiva sería importante discernir el número de los transcendentales. Si se trata de diferencias reales no es lo mismo que sean cuatro o cinco. Si se trata de transcendentales reales su número será preciso: ni uno más ni uno menos. En otras palabras, esta investigación se sitúa en la línea de descubrir qué se

⁶² EDR, p. 251.

⁶³ En esta línea va la propuesta de Garay (cfr. o.c.), como búsqueda de las diferencias reales de los transcendentales; su propuesta, sin embargo, no se centra en la antropología sino que se dirige directamente al ser primero en su plenitud, por tanto, a la divinidad. Considerando la diferencia como primera se propone descubrir las diferencias reales del primer principio.

esconde detrás de la afirmación de Tomás de Aquino cuando afirma que el número tres en Dios es transcendental⁶⁴. Es decir, es transcendental el tres y no el dos o el cuatro. Eso esconde una diferencia real, bien determinada en cuanto al número.

c. La diferencia en el nivel cosmológico

Un aspecto del problema de la diferencia es si los transcendentales de un mismo nivel son realmente diversos entre sí. Es decir, los transcendentales, aunque se conviertan con el ser, tendrían que tener una diferencia real entre ellos, que expresara diferencias reales. En este sentido es interesante la indicación de que los transcendentales deben tener un orden, para ser todos ellos posibles. Por tanto, considerados entre ellos, no son puros transcendentales nociónales. Son sólo nociónales respecto al ser, porque se convierten con él, pero se diferencian entre sí. Y esas diferencias se refieren a diferencias reales.

Aquí, sin embargo, nos vamos a referir no a las nociones transcendentales, que se convierten con el ser, y que pueden ser muchas para designar una misma realidad. Aquí nos centraremos en

⁶⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 30, a. 3: donde se pregunta «Si los términos numerales ponen algo en Dios». Después de explicar la diferencia entre el número como medida de la cantidad, y el número de las formas opuestas de la cual se deriva la multitud transcendental, responde: «Nosotros decimos que los términos numerales, según los atribuimos a Dios, no se derivan del número que es una especie de la cantidad (...) sino que se toman de la multitud transcendental. Ahora bien, la multitud transcendental tiene, con las múltiples cosas de las que se dice, la misma relación que el uno que se confunde con el ser».

las diferencias reales que pueden articular el interior del ser o en el lenguaje zubiriano de la realidad.

Como se ha visto, desde la teología se ha afirmado que en Dios es transcendental el tres. Esto es un dato que los creyentes tienen por la Revelación de la Trinidad. Intentando explicarlo, hasta cierto punto, desde la filosofía se ha dicho que se trata de tres poderes libres. Y uno de ellos en cuanto que es manifestación de los otros dos es lenguaje: palabra. En este sentido también se le podría llamar hijo. El hijo también es expresión: la expresión de los amantes⁶⁵. Por otra parte esos nombres coinciden con los que se le han dado en la Revelación a una de las Personas de la Trinidad llamada: Verbo e Hijo. Considerando el asunto desde la relación, por la Revelación se conoce la diferencia que hay entre dos de las personas: la paternidad y la filiación. De la tercera relación no se conoce el nombre propio.

Sin embargo al conocimiento de Dios los hombres podemos llegar, en cierto modo, a través de los datos que están accesibles a nuestro conocimiento: los datos del mundo cosmológico y los del mundo antropológico.

Aunque el ser sea distinto en el Cosmos, en el Hombre y en Dios, el ser del Cosmos y el hombre tendrán algunos parecidos con el ser divino. En ese sentido afirma la Sagrada Escritura que el hombre fue creado a imagen de Dios (Génesis 1, 26), y también en el Cosmos dejó Dios plasmada su huella. Por eso si en el Ser primero hay tres transcendentales reales, éstos se tienen que manifestar de algún modo

⁶⁵ Cfr. GARAY, Jesús (de), Diferencia y libertad, o.c., cap. VII.

en el Cosmos y en el Hombre, para que podamos llegar al conocimiento de ellos. Estarán reflejados de un modo analógico: en parte igual y en parte diferente. Y en el hombre estarán con más plenitud que en el Cosmos.

Preguntémonos por el lenguaje. ¿Hay lenguaje en el Cosmos? Parece que sí pues en el Cosmos hay poderes que se manifiestan, que se expresan. Sin embargo esos poderes no son poderes libres, son necesarios. Y aunque su expresión incluye la novedad, esa novedad es repetición.

Como una primera conclusión, por tanto, se podría apuntar que en el mundo cosmológico, aunque hay un rastro del lenguaje, éste no adquiere la categoría de transcendental. El lenguaje, en el cosmos, está encerrado en el ámbito categorial.

Por otra parte hay autores, que recogiendo muchas tradiciones, descubren en el universo dos polos constitutivos que no abarcan exclusivamente el mundo humano sino todo el Cosmos: el principio de lo femenino y el principio de lo masculino. Esto se viene diciendo desde Pitágoras, hasta la filosofía hindú, que distingue entre el yin y el yan.

En efecto, en todo el Cosmos parece que hay una huella de dos principios diferentes, que son lo masculino y lo femenino. Este se constata sobre todo en la sexualidad, de la que participan los seres vivos, con mayor plenitud a medida que se va ascendiendo en la escala biológica.

Jung, tras un rastreo a lo largo de las culturas, concluye en su teoría del animus-ánima: principios de la psique humana, que tienen un arquetipo transcendente en la divinidad⁶⁶. Pues esos principios, que también están presentes en la naturaleza del Cosmos parece que donde se dan con más plenitud en el mundo humano, y eso como una cierta imagen de lo que aún tiene una mayor plenitud en lo divino.

Basándose en datos recogidos de su experiencia médica y de otros datos tomados de la mitología, de diversas concepciones filosóficas o de la literatura que relata la experiencia de los místicos, Jung advierte que la pareja de dioses, viene a ser la pareja de los padres idealizada o una pareja humana, que por algún motivo aparece en el cielo⁶⁷. La extraordinaria difusión y emotividad del tema -afirma- demuestran que se trata de un hecho fundamental y por ello de importancia práctica, aunque no se sepa explicar. La parte femenina de esa pareja divina es la madre, y psicológicamente corresponde al ánima.

Al recapitular sobre los arquetipos Jung afirma: «Eso es la madre: la forma que contiene todo lo viviente. Frente a ella, el padre representa la dinámica del arquetipo, pues el arquetipo es ambas cosas: forma y energía»⁶⁸. Y refiriéndose a lo femenino afirma:

⁶⁶ JUNG, Carl Gustav, Los arquetipos y el concepto de anima y Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre, en Arquetipos e inconsciente colectivo, ed. Paidós, Buenos Aires 1981, pp. 49-68 y pp. 69-102.

⁶⁷ JUNG, Carl Gustav, Los arquetipos y el concepto de anima, o.c., p. 56.

⁶⁸ JUNG, Carl Gustav, Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre, o.c., p. 94.

«Si yo fuera filósofo continuaría el argumento platónico de dar realidad a las ideas, y diría: "en algún lugar, 'en un lugar celeste', hay una imagen primordial de la madre, superior y preexistente a todo fenómeno de lo 'materno'"»⁶⁹.

Es decir, partiendo de experiencias humanas afirma la maternidad como un transcendental real de la divinidad.

Pero como estamos hablando del cosmos, ¿se podría considerar lo masculino y lo femenino como una diferencia transcendental en el cosmos? Esos dos principios cósmicos, a medida que se va ascendiendo en la escala biológica van dando lugar al dimorfismo sexual, presente sólo en las especies superiores. Sin embargo, aún en los animales más perfectos, sus individuos no tienen valor fuera de la unidad de la especie. Por tanto, aunque en el cosmos se den esos dos poderes complementarios, en ese ámbito éstos siguen encerrados en el plano categorial.

Por tanto, **ni refiriéndonos al lenguaje, ni a las categorías duales de lo femenino y masculino, parece que en el Cosmos se pueda hablar de pluralidad de transcendentales reales.** En él se da un transcendental único, el del Ser como Fundamento, probablemente el que descubrió Parménides. En este sentido es importante la constatación de Zubiri de que todo el Cosmos forma propiamente hablando una sóla sustantividad y, por tanto, comparte una única realidad en cuanto realidad. Así por ejemplo afirma:

⁶⁹ JUNG, Carl Gustav, Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre, o.c., p. 70.

«Es menester consignar que en el mundo, más que una conexión de realidades sustantivas estrictamente individuales lo que tenemos es una gradación, mejor dicho, un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta realidad individual sustantiva. **En el orden de la simple materia, la sustantividad no compete en rigor a ninguna de las llamadas 'cosas' materiales, sino al mundo material tomado en su integridad total**, porque cada una de aquéllas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustantividad total»⁷⁰.

Esta afirmación hecha ya en Sobre la esencia se repite muchas veces en su obra, como ya se ha constatado, y no sólo refiriéndose a las cosas materiales, sino incluyendo también a los seres vivos, excepto el hombre⁷¹.

d. La diferencia transcendental antropológica

Centrándonos ahora en el orden transcendental antropológico cabría preguntar: ¿puede haber una unidad superior que acoja la pluralidad de poderes humanos? O dicho con otras palabras, ¿hay, entonces, una diferencia transcendental real dentro del acto de ser humano o, dicho con las palabras de Zubiri, en la realidad en tanto que realidad que pertenece al hombre?

Esa diferencia tendría que ser una diferencia entre personas

⁷⁰ SE, p. 171.

⁷¹ En Estructura dinámica de la realidad lo afirma varias veces: cfr. EDR, p. 50; pp. 90-91; p. 98; p. 100; p. 201. Cfr. también: SH, p. 466; RR, p. 34.

libres, que no fueran sólo diferentes por su pluralidad numérica sino porque tuvieran una articulación tal que dieran lugar a una unidad superior.

Al enumerar de los transcendentales humanos: persona, libertad, inteligencia, amor, se advierte que todos ellos indican relación a otro. Una persona única no es posible, una libertad sólo es absurda, el amor requiere un destinatario, etc. En el hombre en cuanto persona se esconde ya el misterio bíblico de «No es bueno que el hombre esté solo» (Génesis, 2, 18). Y esa compañía a la que se refiere la Escritura es la que debería colmar la soledad humana, porque según el relato geneásico el hombre estaba acompañado por Dios, con el que hablaba en el Paraíso. No se trató, por tanto, de esa compañía más profunda aún que da al hombre la religación con la divinidad.

Si esta diferencia existe podría estar en la diferencia varón-mujer. Esto no está lejos del relato bíblico de la Creación, cuando Dios se propuso hacer un hombre y lo hizo varón y mujer (Génesis, 1, 26). La unidad humana parece que acoge en su seno la pluralidad.

Un desarrollo en esta línea supone desarrollar una ontología que tenga en cuenta la diversidad sexual. Sin embargo, hasta ahora, las ontologías han sido, y siguen siendo, asexuadas. Ya se ha hecho referencia a la crítica de Ortega a Husserl⁷² y de Derrida a Heideg-

⁷² En efecto, Ortega y Gasset advirtió que la teoría del Otro de Husserl, como un ser abstracto, no valía para el conocimiento de las personas, y menos, cuando el Otro era una mujer. Cfr. **ORTEGA Y GASSET, J. El hombre y la gente**, Alianza editorial, 1ª ed. 1957, Madrid 1980 pp. 133 ss.

ger⁷³. Lo mismo pasa con la antropología transcendental de Polo, en la que el sexo se sitúa únicamente a nivel de especie, pero no en el plano personal. Y si nos refiriéramos a Zubiri, ni siquiera hace mención del tema. Sin embargo, a pesar de esas lagunas que no permiten explicar el ser humano concreto -que es siempre varón o mujer-, nos parecía de interés recoger aquellos elementos que pueden ser válidos de las antropologías ya desarrolladas.

En este sentido es útil recordar que en la progresiva elaboración del concepto de persona se han barajado dos aspectos: desde la perspectiva aristotélica se hace hincapié en la individualidad frente a la universalidad; y desde el platonismo se diferencia lo propio del lo común⁷⁴. Pues bien, desde el segundo aspecto se puede decir que varón y mujer son uno en lo que tienen de común: la esencia quidditativa, y se diferencian en lo que tienen de propio, el resto de las notas constitutivas y constitucionales y en función transcendental su realidad propia, que es en lo que consiste ser persona.

⁷³ Cfr. **DERRIDA, Jacques**, Geschlecht. Différence sexuelle, difference ontologique, en Psyché. Invention de l'autre, ed. Galilée, Paris 1987, pp. 395-414.

⁷⁴ Cfr. **ALVAREZ TURRIENZO, Saturnino**, El Cristianismo y la formación del concepto de persona, en Homenaje a Xavier Zubiri, ed. Moneda y crédito, Madrid 1970, t. I, pp. 43-78, especialmente p. 65. Cfr. también **FORMENT, Eudaldo**, Ser y persona, o.c., pp. 21-23: en estas páginas se señala que la persona se distingue no sólo de lo universal predicable de muchos, sino también de lo singular que es común a varios y, por tanto, predicable de muchos. Así se indica que la persona no es común a muchos, es decir, que es inmultiplicable y, por tanto, distinta de las otras (...) «Así en la trinidad hay que sostener que en Dios hay tres personas realmente distintas en una única y misma naturaleza o esencia. Esta naturaleza o esencia en cuanto tal, según la definición de Boecio, tiene que ser persona, pues es una sustancia individual de naturaleza racional (espiritual). Con ello Dios (...) sería una cuaternidad» pp. 21-22.

Esto está relacionado, a pesar de que no concibe la sexualidad a nivel personal, con la intuición fundamental de Polo cuando afirma: «Sostengo que el monón no puede ser un transcendental personal. El transcendental personal es la diferencia, el no ser una sola persona. ¿A quién me doy? ¿Me doy a una idea, me doy al universo?»⁷⁵. Y más en concreto lo que ha afirmado muchas veces de palabra: que de un modo similar a como en Dios el tres es transcendental, en su opinión en el ser humano el dos es transcendental.

La filosofía personalista ha puesto de relieve que el Yo no adquiere sentido humano más que en relación con el Tú. Y en opinión de Lévinas el Tú al que hace referencia Buber es precisamente la mujer, una alteridad personal con la que se consigue la compenetración que sólo es posible con el complementario. En palabras de Lévinas:

«El Otro que recibe en la intimidad no es el usted del rostro que se revela en una dimensión, de grandeza, sino precisamente el tú de la familiaridad: lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, entendimiento sin palabras, expresión en lo secreto. El Yo-Tú en el que Buber percibe la categoría de la relación interhumana no es la relación con el interlocutor, sino con la alteridad femenina»⁷⁶.

El ser humano concreto o es varón o es mujer. Si algo habría que decir al compararlos es que son fundamentalmente iguales: ambos

⁷⁵ Cfr. POLO, Leonardo, Libertas transcendentalis, en «Anuario Filosófico» 26 (1993/3) p. 714.

⁷⁶ LÉVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., p. 173.

son persona humana, ambos son de la misma especie; ambos constituyen una sustantividad humana en su aspecto psíquico y orgánico. Pero en el centro de esa igualdad anida la diferencia.

La diferencia se manifiesta en todos los niveles. Hay diferencias visibles: el tamaño y el peso de los huesos, el grosor y la dureza de la piel, el modo de andar⁷⁷ o la diversa distribución del vello. Estas diferencias morfológicas, que se pueden explicar por la acción de las mismas hormonas -en diversas concentraciones-, no rompen la igualdad.

Por otra parte las diferencias más notables, las genitales, no tienen sentido más que unas para las otras. Es como si en el cuerpo sexuado se advirtiera plásticamente, que un individuo no tiene sentido en su autoclausura. Desde su ser físico mismo el hombre es apertura. Su ser individual, hasta corporal y físicamente dice otro. La alteridad le marca hasta en lo más visible. Y esa alteridad está expresada a modo de una relación recíproca y complementaria. ¿Qué diferencia oculta expresan esas diferencias externas?

En este sentido son sugerentes la concepción de algunos

⁷⁷ Para los aspectos fenomenológicos de la diferencia cfr. **BUYTENDIJK, F.J.J.**, La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia, Trad. esp. Revista de Occidente, Madrid, 1970. Tit. or.: La Femme, sa manière d'être, de paraître, d'exister, Paris, Desclée de Br., 1967 (aunque conserva aún prejuicios masculinizantes consigue mostrar aspectos de la igualdad y diferencia entre varón y mujer).

personalistas que afirman que el cuerpo es expresión de la persona⁷⁸. De esta idea⁷⁹ se podrían deducir muchas consecuencias. En primer lugar, si hay dos tipos de cuerpo se podría concluir que habrá entonces dos tipos de persona.

Por otra parte, si la persona es apertura, ser-para⁸⁰, el

⁷⁸ Esto lo afirma Wojtyla. Cfr. WOJTYLA, K., ~~Persona e atto~~, o.c., pp. 238ss. La misma idea se encuentra también en Lévinas cuando afirma: «La exterioridad define al ente en cuanto ente y la significación del rostro se debe a la coincidencia esencial del ente y lo significante. La significación no se agrega al ente. Significar no equivale a presentarse como signo sino a expresar, es decir, presentarse como persona. El simbolismo del signo supone ya la significación de la expresión, el rostro. La significación original del ente -su presentación como persona o su expresión-, su manera de saltar incesantemente fuera de su imagen plástica, se produce concretamente como una tentación de la negación total y como resistencia infinita al asesinato del otro en tanto que otro, en la dura resistencia de esos ojos sin protección, en lo que tiene de más dulce y más descubierto» LÉVINAS, Emmanuel, ~~Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad~~, o.c., p. 272.

⁷⁹ Se ha recogido en diversos documentos del Magisterio de Juan Pablo II. Así por ejemplo, Audiencia general 14.XI.79, n. 4: «El cuerpo revela al hombre (...) al hombre como persona, es decir, como ser que incluso en toda su corporalidad es semejante a Dios». Los textos están recogidos de Documentos Palabra: DP-377. Otro texto: «**El cuerpo expresa a la persona** en su ser concreto ontológico y existencia, que es algo más que el 'individuo', y por lo tanto expresa el 'yo' humano personal» en AG, 19.XII.79, n. 4, en DP- 424. En otro lugar explica que para hablar del «cuerpo-sexo» es preciso al mismo tiempo tratar de la persona: «Esta simultaneidad es esencial -afirma-. Efectivamente, si tratáramos del sexo sin la persona, quedaría destruida toda la adecuación de la antropología que encontramos en el Génesis», AG, 9.I.80, n. 3, en DP-9.

⁸⁰ Así lo expresa Lévinas. Cfr. LÉVINAS, Emmanuel, ~~Autrement qu'être ou au-delà de l'essence~~, M. Nijolff, La Haye, 1974, donde utiliza las expresiones refiriéndose a la persona: «l'être-pour-l'autre», p. 91; «pour-l'autre», pp. 89, 150, 152; «l'un-pour-l'autre», pp. 90, 232. Existe trad. esp.: De otro modo que ser o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1987. Cfr. las

cuerpo expresa esa apertura. La sexualidad corporal manifiesta de un modo gráfico que la persona es un ser-para-otro, que no tiene sentido si sólo vive par sí-misma. Es una manifestación visible de que el ser humano no se realiza en soledad. En efecto, si la persona es donación, se puede donar también a través del cuerpo.

Si la diferencia es algo más que la diferencia numérica de los individuos, ésta se encarna porque quizá responde a una diferencia inscrita en el núcleo mismo del ser o de la realidad humana.

En conclusión se podría decir que la diferencia varón-mujer es una diferencia peculiar. Diferencia entre iguales, de cuya unión surge una unidad superior, que hace posible una actividad no accesible al individuo aislado, ni a la interacción de dos individuos del mismo sexo. Es una diferencia que consigue que dos seres sean el uno para el otro. Es una diferencia que posibilita una peculiar compenetración. Una diferencia que articula una peculiar reciprocidad. Una diferencia que no aísla, sino que enlaza potenciando y se potencia enlazando. Es una diferencia que articula el amor, que posibilita la **vinculación** heterosexual. Constituye, por tanto, una peculiar comunicación que da lugar a una unidad entre distintos.

Por otra parte se trata de una diferencia real. Por eso interesa preguntarse por su estatuto ontológico. ¿No es una diferencia en el interior mismo del ser humano? En ella se esconde el misterio ontológico de la relación.

páginas 129, 188, 190, donde utiliza la expresión «para-el-otro», o 126, 130, donde habla del «uno-para-el-otro» o «ser-para-el otro».

2. La diferencia en el mismo nivel

Como ya se ha insinuado, desde diversas instancias se ha definido el ser del hombre como co-existencia o como ser-con. Zubiri ha constatado con otras palabras que en la misma persona humana lleva en sí a los demás, pero no ha determinado claramente cómo los demás afectan en función transcendental a la realidad humana, sobre todo en el caso de la habitud que da lugar a la comunión.

¿Cómo profundizar más en el conocimiento y en la estructura interna de ese ser-con, o dicho con lenguaje zubiriano en la realidad-con de la persona a nivel transcendental? En su misma descripción ese ser acoge en su estructura la relación, la apertura.

Esa apertura de la realidad personal es una apertura en el orden transcendental. Esto se ha expresado de diversas maneras⁸¹. En palabras de Zubiri:

«Personeidad no es que mis actos sean míos, los de cada cual, sino que mis actos son míos porque soy mi 'propio' mí, por así decirlo, esto es, porque previamente soy personeidad. Persona es el 'suyo' de la esencia abierta. Es un carácter transcendental»⁸².

⁸¹ Carlos Cardona la expresa de la siguiente manera: «Precisamente porque es persona, el hombre se trasciende a sí mismo, se abre al infinito, en una relación a Dios y a las otras personas creadas -en cuanto sujetos también de igual relación-, que está llamada a ser una feliz relación de amistad: benevolencia recíproca y manifestada, trato, comunidad de bienes» **CARDONA, Carlos, Metafísica del bien y del mal, o.c., p. 91.**

⁸² SE, p. 505.

Pero no se trata simplemente de una apertura transcendental, en cuanto que la persona se abre a su propia realidad, a toda la realidad, a los demás. Lo que se intenta dilucidar es si dicha apertura puede tener dos modos diversos, en sí mismos transcendentales, de tal manera que se tiene uno u otro modo.

a. Estructura familiar de la persona

En una primera aproximación esa compañía estructural que el ser humano dice podría denominarse **filación**. La persona humana no es sólo porque procede de otros.

Rescatando algunas de las sugerencias que Zubiri abre a la antropología, aunque esté formulada con categorías que no son las propias de su creación original citamos el siguiente texto:

«Tratándose de los entes finitos es fácil observar que todos los hijos de todas las generaciones reproducen no sólo la unidad abstracta de su especie, sino en cierto modo la unidad concreta de su común progenitor. Por esto, en virtud de ser, cada ser vivo está triplemente unificado: ser es unidad ante todo consigo mismo, el ser es en definitiva intimidad metafísica; ser es además unidad de relucencia con su progenitor, es unidad de origen; ser es, finalmente, unidad de todos los individuos de su especie y hasta en su generación; **por su propio ser cada ente está en comunidad**. En esta articulación entre intimidad, originación y comunicación estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de sí mismo, el ser recibido y el ser en común»⁸³.

⁸³ El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, en NHD, p. 475.

Es evidente que donde dice ser hay que poner realidad, pero el asunto no importa en cuanto al contenido de lo que se quiere afirmar. En efecto la persona además de ser incommunicable por tener un núcleo sustantivo que le pertenece en propiedad, eso es lo Zubiri denomina **intimidad, o sí mismo**, es a la vez una **realidad originada**. En este sentido su realidad es recibida: con otras palabras se puede decir que tiene una estructura familiar. Estructura familiar porque recibe su realidad de unos progenitores, en plural, que son su padre y su madre. Cada persona dice en sí misma otras dos personas: aquellas que le han traído a la realidad. En tercer lugar se halla la apertura a los demás, la **comunicación** con el resto de las personas con las que está en comunidad, en virtud de poseer una esencia quidditativa que es común.

Sin embargo descubrir la filiación como constitutiva del ser-con humano, o en la realidad personal, no habla aún de una diferencia sexual dentro de la realidad misma, porque en cuanto hijos las personas humanas no se distinguen. Todas igualmente proceden de sus padres. Si hay una diferencia intrínseca habrá que abordarla desde esa otra perspectiva.

b. Apertura del phylum

La persona humana es algo más que hijo. Y en ese algo más tiene también una estructura familiar. La persona humana, además de ser hijo tiene a su vez la posibilidad de transmitir la vida. En ese caso tiene la capacidad de ser padre o madre. La apertura del phylum tiene una distinción que está enclavada en la misma apertura de la persona

hacia los demás.

El ser común o la realidad común, está teñida de un modo concreto de apertura. La apertura que supone la transmisión de la vida supone una diversidad en las aportaciones originantes. La vida no se transmite en solitario. Se transmite siempre en referencia a otro. Y a otro que es relativamente diferente a uno mismo.

Esta relación entre dos personas que en común transmiten la vida a una nueva persona tiene que ver con la apertura fundamental humana, con la realidad en común, que lleva a la acción en común. En el fondo ontológico más íntimo del ser humano se articulan la incomunicabilidad y la comunicación. Esa incomunicabilidad se plasma en la propiedad en que cada ser tiene de su propia realidad. Y la comunicación, también ontológica, supone una apertura íntima de colaboración, que ha de tener su plasmación de alguna manera en las estructuras ontológicas. Dicho con las palabras de Zubiri que acabamos de citar, la estructura metafísica última de la persona humana «estriba en la articulación entre intimidad, originación y comunicación».

Una estructura de esta comunicación ya la hemos visto al hablar de la habitud que origina la comunidad. Esa habitud en función transcendental esto significa que se constituye talitativamente una comunidad. ¿Una comunidad en qué? -pregunta Zubiri-. En la realidad -contesta-.

«Es decir, en definitiva en función transcendental nos encontramos aquí con que la realidad se ha hecho algo en común. La realidad, en tanto que es común, es justamente el

aspecto transcendental de la realidad qua tale en cuanto constituida en socialidad»⁸⁴.

Lo que está sin precisar es la función transcendental de la habitud que da lugar a la comunión de personas. Es verdad que

«la unión de las personas, como compenetración de personas no se realiza sólo en el amor sexual. Puede adoptar formas como la amistad⁸⁵».

En esta afirmación de Zubiri está implícita la afirmación de que la unión sexual no se realiza sólo en la relación explícitamente sexual. La sexualidad humana requiere la unión de las personas en el amor. Pero sobre todo hay una diferencia entre el amor sexual y la amistad. La amistad puede que una a dos personas que lleguen a compartir sus vidas, pero ordinariamente los amigos muy a su pesar, quizás, por tener vidas con derroteros diferentes se tienen que separar. Esto pasa entre hermanos y también entre padres e hijos, muchas veces. En efecto, el destino de los amigos y el de los hijos no es común. Sin embargo en el amor conyugal se comparte por definición la vida; la compañía en ese tipo de unión de personas puede ser de por vida.

Sin embargo hay otra razón más profunda. Es aquella de la que habla Zubiri cuando afirma que la vida no es la estructura más profunda. La estructura más íntima está en la persona misma, en el sí mismo. Y lo que está claro es que dos amigos no tienen por qué tener

⁸⁴ EDR, p. 257.

⁸⁵ El hombre, realidad social, en SH, p. 270.

una estructura personal diferente. En efecto, la amistad puede ser y es la mayor parte de las veces, entre dos varones o entre dos mujeres. El problema se plantea fundamentalmente cuando la amistad o el amor se plantea entre varón y mujer, también entre paternidad y maternidad, donde la esencia personal, además de tener una esencia filética común tiene también sus diferencias.

Ahora nos preguntamos: ¿Estas diferencias, en función transcendental tienen alguna repercusión? Desde luego entre varón y mujer es posible una unidad mayor que la que se da entre personas del mismo sexo. Una unidad mayor en el sentido de que de esa unidad se puede derivar una fecundidad que es imposible entre personas desde el mismo sexo. Esto, que quizá se pueda trasladar también a otros ámbitos, está claro en el terreno de la procreación.

La relación que se trasluce en la realidad personal podría albergar, entonces, una diferencia intrínseca si la realidad del otro es distinta y complementaria, porque da lugar a una unidad superior. Esta diferencia varón-mujer bien podía ser conceptuada como una hábitud pues el varón «queda» -en el sentido que Zubiri da a este vocablo- frente a la mujer de un modo peculiar, y la mujer «queda» frente al varón de otro modo, que es justamente el complementario del masculino.

Entonces se podría decir, de momento, que la **sexualidad es, a nivel talitativo, una hábitud por la cual el otro de distinto sexo «queda» ante mí como varón o como mujer.**

Estos diferentes «modos de quedar» se pueden ilustrar fenome-

nológicamente observando el modo diferente de ejercitar la paternidad y la maternidad. Esa relación que hay entre ellos, que hunde su raíces en lo más hondo de la intimidad personal se ejerce en todos los campos, pero en la generación esas manifestaciones se hacen 'visibles' porque tienen una expresión corporal⁸⁶.

La maternidad, por ejemplo, es una articulación peculiar y singular de la generación. Se trata de una relación distinta pero inseparable de la paternidad. La maternidad está unida a la feminidad como la paternidad lo está a la masculinidad. En los dos casos se trata de una relación recíproca. Pero así como la relación feminidad-

⁸⁶ Hay también otras actividades que por tener también una expresión corporal manifiestan gráficamente la igualdad unida a la diferencia. Un ejemplo plástico se da en el deporte, en concreto, en el patinaje artístico por parejas. Ahí se ve como los dos son iguales, hacen los mismos ejercicios, los mismos movimientos, además al unísono y en perfecta sincronización, aunque los modos de moverse sean en algo distinto. Pero llega un momento en el patinaje que sus movimientos son diferentes: el varón pone al servicio del arte su fuerza -que es mayor que la de la mujer-, y ésta aporta su flexibilidad -que es mayor que la del varón-. De la conjunción de ambos surgen una serie de actuaciones mucho más complicadas y bellas que los que puede realizar cada uno por separado, en la que cada uno aporta hasta las últimas implicaciones de su diferencia dentro de la igualdad. Entonces sus movimientos son distintos, pero ambos forman en cierto modo una unidad, y además son mutuamente dependientes, porque uno es la posibilidad del otro. La mujer sin que el varón le aporte su fuerza no tendría impulso para lanzarse por el aire, y si éste no la recogiera al final podría caer. La fuerza del varón sin impulsar la flexibilidad femenina quedaría infrautilizada.

Otro ejemplo es el de las voces de un coro. De los cuatro tonos en los que son posibles cantar al ser humano, tres los pueden interpretar las mujeres y tres los hombres, pero de tal manera que el tono más alto sólo es posible a la mujer y el tono más bajo al varón. Por eso la armonía perfecta surge de la acción conjunta de varones y mujeres. Pero aún en las dos voces en las que ambos coinciden ambos cantan el mismo tono con distintas voces, una es masculina y otra femenina, y aunque hagan lo mismo se distinguen, porque son dos modos distintos de hacer lo mismo.

masculinidad no parece decir en sí misma relación a un tercero, maternidad-paternidad son relaciones indisolublemente unidas a la filiación. No hay padre ni madre sin hijo.

La paternidad y la maternidad humanas son algo más profundo que el puro proceso biológico. Pero en su manifestación biológica, quizá por aquello de que el cuerpo es expresión de la persona, reflejan lo oculto de sus relaciones. Paternidad y maternidad son dos poderes. Ambos son activos y aportan al embrión la misma carga cromosomática. Pero para darla se relacionan entre ellos no de un modo simétrico sino complementario. Actúan de un modo diferente cada uno, pero conjuntados en una acción común.

El varón al darse sale de sí mismo. Saliendo **de él** se entrega a la mujer y se queda **en ella**. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo **en ella**. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor. Sin la mujer el varón no tendría donde ir. Sin el varón la mujer no tendría que acoger. La mujer acoge el fruto de la aportación de los dos y lo guarda hasta que germine y se desarrolle. Durante este proceso el varón está al margen.

Posteriormente la mujer es apertura para dar a luz un ser que tendrá vida propia. A través de la mujer y con ella el varón está también en el hijo. El varón está en la mujer y está en el hijo, pero como fuera de él. La mujer, sin embargo, es sede, **casa**. El varón está en la mujer. El hijo, cuando ya está fuera de su madre, en cierto modo, sigue estando en ella. También la mujer está en el hijo, pero fundamentalmente ellos están en ella.

Y no sólo en el proceso primero de la generación sino también después, la diferencia se puede contemplar en el modo de abrirse a los demás que tiene el varón y la mujer, en concreto en la apertura a sus hijos.

Se ha hablado ya de que la versión a los demás supone una vinculación. Pues bien, esto se puede considerar desde dos perspectivas. Por una parte desde lo recibido: el modo de darse de la madre al hijo y el modo de vincularse a él, es diferente a como lo hace el padre. Por tanto el hijo recibe algo distinto de la madre y del padre: se relaciona diferente con los dos, aunque para designar esas dos relaciones el lenguaje utilice una misma expresión: la filiación.

Por otra parte, se puede considerar la versión a los demás desde quien la da: en este caso el padre y la madre. Dan, a veces lo mismo, pero dan de modo diferente. Para indicar este distinto modo de vincularse al hijo sí hay vocablos distintos: la paternidad y la maternidad.

¿En qué consiste esta diferencia en el modo de vincularse a los demás que tienen el varón y la mujer? Esto, que tiene manifestaciones en otros campos de la vida humana, se advierte con claridad en la versión hacia los hijos. Es distinta, sobre todo al principio de la vida, la relación que la madre tiene con su hijo, de la relación que tiene el padre. Zubiri lo ha constatado en su descripción fenomenológica:

«En un primer estrato dimensional es innegable que juega un papel esencial la vinculación primaria que el niño tiene con su madre o con quien haga sus veces. En esta vinculación, más o menos ampliada, el niño percibe a una, en la situación en

que lo humano va configurando su vida, unos objetos que representan los agentes de esa humanidad en su vida. ¿Cómo y por qué? No porque el niño se proponga imitar los gestos de su madre, entre otras cosas porque el niño no conoce su cara. Al contrario, se debe a los estados que los demás van produciendo en el niño desde el punto de vista meramente sensitivo (lo cual es común a los gatos y a los chimpancés); los demás van produciendo en el niño una modificación de estados y con ello va organizándose un patrón de respuestas por su parte, en el que sin saber el gesto que resulta en su cara, realiza los movimientos que forman parte integrante del estado que le ha sido comunicado, y que es lo que el otro percibe como gesto. Al repetir en mí los gestos de mi madre es como yo percibo un estado»⁸⁷.

Pero esto no sólo por lo que el niño vaya aprendiendo de su madre. Antes de que el niño se de cuenta de su intervención, su madre y su padre han intervenido en su vida, en primer lugar transmitiéndosela. Y han intervenido de modo diferente. La paternidad y la maternidad son dos modos diferentes de estar vertidos a los demás.

Por otra parte, la paternidad y la maternidad humanas son algo mucho más profundo que el puro proceso biológico. Hablando precisamente de la paternidad, Lévinas afirma que la fecundidad biológica es sólo una de las formas de paternidad, pero que la paternidad como tal trasciende las dimensiones del tiempo⁸⁸. En

⁸⁷ El hombre, realidad social, en SH, p. 242.

⁸⁸ «Es necesario remontarse hasta la paternidad sin la cual el tiempo es sólo imagen de la eternidad. Sin ella, sería imposible el tiempo necesario a la manifestación de la verdad detrás de la historia visible (pero que sigue siendo tiempo, es decir, que se temporaliza con relación a un presente situado en él mismo e identificable). **Se trata de la paternidad de la cual la fecundi-**

opinión de Lévinas es necesaria una filosofía de lo biológico que descubra las categorías irreductibles que establece⁸⁹.

«Lo que permanece inadvertido -afirma-, es que lo erótico -analizado como fecundidad- divide la realidad en relaciones irreductibles a las relaciones de género y especie (lógicos), de la parte y del todo, de acción y pasión, de verdad y error; que, por la sexualidad, **el sujeto entra en relación con eso que es absolutamente otro** -con una alteridad de un tipo imprevisible en lógica formal- **con lo que permanece otro en la relación sin convertirse jamás en 'mío'**, y que sin embargo esta relación no tiene nada de extática, porque lo patético de la voluptuosidad está hecho de dualidad»⁹⁰.

La dualidad se advierte porque es la relación entre dos personas, que se unen sin perder su identidad. Pero lo que se busca

dad biológica no es más que una de las formas y que, en tanto que efectuación original del tiempo, **puede**, entre los hombres, apoyarse en la vida biológica, pero **vivirse más allá de esta vida**». LÉVINAS, Emmanuel, Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité, M. Nijhoff, La Haye, 1961; trad. esp.: Daniel E. Gillot, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, en Sígueme, Salamanca 1977, p. 261.

⁸⁹ «¡Cosa curiosa! La filosofía de lo biológico mismo, cuando deja atrás el mecanicismo, recae en el finalismo y en una dialéctica de la parte y el todo. Que el impulso vital se propague a través de la separación de los individuos, que su trayectoria sea discontinua -es decir, que suponga los intervalos de la sexualidad y un dualismo específico, en su articulación- no es considerado seriamente. Cuando, con Freud, la sexualidad es abordada en el plano humano, es rebajada al rango de una búsqueda del placer sin que jamás la significación ontológica de la voluptuosidad y las categorías irreductibles que establece, sean al menos sospechadas. Se toma el placer como hecho acabado, se razona a partir de él» LÉVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., pp. 284-285.

⁹⁰ LÉVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., pp. 284-285.

es determinar la diferencia que se da entre ambas. En sus manifestaciones biológicas la paternidad y la maternidad reflejan lo oculto que hay en ellos. Varón y mujer tienen dos modos de amar diferentes, aunque el amor es darse en ambos casos.

Hemos dicho que el varón al darse **sale de sí mismo**. Saliendo de **él** se entrega a la mujer y se queda **en ella**. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo **en ella**. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor. Aquí se advierte que el amor, que es siempre apertura, no siempre supone salir de sí. También el acoger es otro modo de amar.

En términos de acogimiento y de intimidad es como describe Lévinas a la mujer:

«Y el otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación»⁹¹.

A través de la mujer y con ella el varón está también en el hijo. El varón está en la mujer y está en el hijo, pero como fuera de él. La mujer, sin embargo, es sede, casa.

Esta misteriosa relación (diferencia) del amor, es algo que, hasta ahora, sólo se ha advertido desde el lenguaje poético o simbóli-

⁹¹ LÉVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., pp. 172-173.

co. Así, por ejemplo, en un drama literario: Esplendor de paternidad. Su autor, Wojtyła, expresa la diferencia entre la paternidad y la maternidad humana y su diversa relación con el hijo. Ahí aparecen las siguientes palabras al hijo en boca de la madre:

«No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la soledad (...) No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos. El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo, en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están en mí»⁹².

Como se advierte en estas palabras la relación de la madre con el hijo se extiende a la relación con todas las demás personas, cuando afirma: «en mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable».

En el misterio escondido tras la diferencia varón y mujer y sus relaciones recíprocas, en concreto, la fecundidad, se esconde el misterio del ser o de la realidad, en su más íntima estructura. Hay que plantear que la realidad humana en su mayor intimidad es diferencia, no monismo. En la realidad personal humana se hace necesaria -así- la transcendentalidad de los dos modos de ser persona. En este sentido afirma Lévinas que la fecundidad debe erigirse en categoría

⁹² WOJTYŁA, K., Esplendor de paternidad, ed. BAC, trad. del polaco: Rodon Klemensiewicz, Anna, adaptación literaria: Parera Galmés, Bartolomé, Madrid, 1990 pp. 171-172. Tit. or.: Promieniowanie oikostwa.

ontológica, pues quiebra la unidad eleática del ser, es decir, rompe el monismo, descubriendo en su seno una pluralidad que no rompe la unidad⁹³.

La fecundidad plantea las relaciones ontológicas padre-hijo, consideradas en sentido amplio, pues como es evidente en la relación de filiación interviene la paternidad y la maternidad. Por eso las relaciones de filiación suponen antes la fecundidad de las relaciones varón-mujer, que sin aislarlos dan lugar a un tercero. En este sentido hablaba Buber de la importancia del «entre» en las relaciones Yo-Tú:

«El amor no se adhiere al Yo como si tuviese al Tú sólo como 'contenido', como objeto, sino que está entre Yo y Tú. Quien no sepa esto, quien no lo sepa con todo su ser, no conoce el amor, aunque atribuya al amor los sentimientos que vive, que experimenta, que goza y exterioriza. El amor es una acción cósmica. A quien habita en el amor (...) a ése los seres se le aparecen realmente y como un Tú, es decir con existencia

⁹³ «Conviene analizar la relación erótica como característica de la ipseidad misma del yo, de la subjetividad del sujeto. La fecundidad debe erigirse en categoría ontológica. En una situación como la paternidad, el retorno del yo hacia el sí que articula el concepto monista del sujeto idéntico se encuentra totalmente modificado. El hijo no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. No es tampoco, mi propiedad. Ni las categorías del poder, ni las del saber, describen mi relación con el hijo. La fecundidad del yo no es ni causa, ni dominación. No tengo mi hijo, soy mi hijo. La paternidad es una relación con un extraño que al mismo tiempo que es el otro -'le dices en tu alma: quién ha puesto a éstos en el mundo, ya que soy estéril y solo' (Isaías 49)- es yo: una relación del yo consigo que sin embargo no es yo. En este 'yo soy' el ser no es más la unidad eleática. En el existir mismo hay una multiplicidad y una transcendencia. Transcendencia en la que el yo no se transporta, porque el hijo no es yo; y sin embargo soy mi hijo. **La fecundidad del yo, es su transcendencia misma.** El origen biológico de este concepto, no neutraliza en modo alguno la paradoja de su significación y perfila una estructura que deja atrás lo empírico biológico» LÉVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., p. 285.

individualizada, autónoma, única y erguida; de vez en cuando surge maravillosamente una realidad exclusiva, y entonces la persona puede actuar, puede ayudar, sanar, educar, elevar, liberar. El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú: en esto consiste la igualdad de todos los que se aman»⁹⁴.

Y en otro lugar califica la **esfera del 'entre'**, como una **protocategoría de la realidad humana**:

«Un ser busca otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos, pero que sobrepasa en campo propio de cada uno. Esta esfera (...) la denomino **la esfera del 'entre'**. **Constituye una protocategoría de la realidad humana**, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes. (...). Para llegar a la intuición sobre la que montar el concepto del 'entre' tendremos que localizar la relación entre personas humanas no como se acostumbra en el interior de los individuos o en un mundo general que los abarque y determine sino, precisamente y de hecho, en el 'entre'. (...) **Se trata del lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas** (...) que se constituye incesantemente al compás de los encuentros humanos»⁹⁵.

c. El dimorfismo sexual

En el marco de la constitución filética de la persona humana se recubre de importancia, por tanto, la realidad de la sexualidad, con su desdoblamiento en dos individuos genéticamente complementarios,

⁹⁴ BUBER, Martin, Yo y tú, trad. Carlos Díaz, Caparrós editores, Madrid 1993, pp. 20-21. Tít. or.: Ich und Du 1923, epílogo 1957.

⁹⁵ BUBER, Martin, ¿Qué es el hombre?, FCE, México 1949; primera edición en hebreo 1942; p. 147.

imprescindibles ambos para la transmisión de la vida. La doble realidad sexual, requiere una consideración detenida, para establecer el estatuto metafísico de esa diferencia.

Es cierto que esa diferencia se encuentra ya en muchos seres vivos, sobre todo en los animales. Por ello se podría pensar que por la sexualidad se asemeja sólo a los animales y, por lo tanto, que es algo no específicamente suyo y no es válido para conocer sus dimensiones peculiares. En concreto parece que Zubiri equipara al animal y al hombre en el dinamismo del phylum. Por eso, como ya hemos visto, después de constatar que el carácter genético es intrínseco, afirma: «Lo que pasa es que esto que le sucede como animal no me sirve aquí para gran cosa, tan sólo me sirve para decir que es un estrato inevitable en el problema de la convivencia»⁹⁶.

⁹⁶ EDR, p. 253. La cita continúa haciendo una referencia a los ángeles: «Lo otro sería pensar, por ejemplo, en una especie de convivencia angélica, de unos ángeles con otros; y jamás que sepamos ningún ángel ha engendrado a otro. Y éste no es el caso de los hombres». No sé exactamente qué quiere decir Zubiri al hacer esta referencia. Quizá quiera afirmar que en el caso de los hombres el pasar a través del phylum es un paso obligado, pues su convivencia está condicionada por ese hecho y no se puede hablar de la convivencia entre los hombres sin hacer mención de esa circunstancia, como si los hombres fueran ángeles. De todas maneras puestos a hacer referencias teológicas habría que decir que Dios, que también tiene en su intimidad una comunidad de personas, y a pesar de ser las personas divinas totalmente espirituales están relacionadas entre ellas con vínculos familiares de generación y procedencia. Por esta razón ya afirmaba en sus tiempos Tomás de Aquino, que por proceder por generación los hombres éramos más imagen de Dios que los ángeles. En efecto, Tomás de Aquino se pregunta si el ángel es más imagen de Dios que el hombre y observa que en el hombre hay ciertos aspectos en los que parece superar al ángel. Uno en concreto es que «en el hombre se da cierta imitación de Dios ya que es hombre de hombre, como Dios es de Dios». Cfr. I, q. 93, a. 3, c.: «in homine invenitur quaedam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo».

Pero como todos los aspectos de la realidad humana, en virtud de que el hombre con su inteligencia sentiente aprehende las cosas como reales y también su propia realidad, sus dimensiones adquieren una profundidad insospechada en los animales.

Un ejemplo característico de la diferencia hombre-animal es la existente entre lo social y el trabajo humano, y el trabajo animal y su aparente sociabilidad.

«Es falso que todo lo social sea de tipo laboral -afirma Zubiri-. (...) No toda labor es de carácter social. Ahí es donde aparece el abismo que separa la sociedad humana, aun en su aspecto laboral, de las llamadas sociedades animales. En una sociedad animal, cada uno de sus componentes trabaja por sí, aunque como resultado de un fenómeno de adaptación biológica. Ejecuta una labor que no depende más que de su propio organismo, aunque el resultado de esa labor sea convergente con la labor de los demás. La convergencia es el resultado y no lo principal: **ninguna abeja trabaja formalmente para las demás**, sino que va a lo suyo; ahí está el ardid de la naturaleza, en que, **trabajando cada uno para lo suyo, resulta que trabajan para los demás**. Cosa que no acontece, o por lo menos uno aspira a que no acontezca en toda forma de colaboración humana, en que uno no trabaja solamente por lo que le sale de dentro, sino que trabaja precisamente para los demás, proponiéndose a los demás en tanto que otros. En este sentido **la sociedad humana es la antítesis de la sociedad animal**. Mientras que la sociedad animal es el resultado de un proceso de adaptación de su metabolismo biológico, **la sociedad humana tiene en lo social en cuanto tal un carácter principal: es principio y no solamente resultado**»⁹⁷.

⁹⁷ El hombre, realidad social, en SH, p. 251-252. Lo subrayado es nuestro.

De un modo parecido podríamos decir que el sexo, aunque en el hombre está implantado en su biología como en los animales, tiene un significado que no se alcanza en éstos. En virtud de su dimensión social, que comienza siendo estrictamente familiar, y en virtud de su capacidad de darse a los demás, la sexualidad humana es un modo de vivir el amor y las relaciones humanas, teñido de rasgos personales, que son impensables en el animal.

En efecto, aunque animales y hombres sean sexuados no están marcados por la sexualidad de la misma forma. Hay un salto cualitativo tan grande entre los animales y el ser humano como el que hay entre el 'lenguaje' o el 'trabajo' animal y el lenguaje o el trabajo humano⁹⁸. En este sentido es ilustrativo seguir con Elisabeth Badinter la historia del amor maternal a lo largo del los siglos XVII al XX, hasta llegar a la evidente conclusión de que «el amor no se decreta, y la situación social y económica de los padres no basta para crear las condiciones de un amor maternal satisfactorio»⁹⁹.

Como he puesto de relieve en otro lugar hay diferencias

⁹⁸ Cfr. HELD, Virginia, Maternidad frente a contrato, en «Atlántida» 13 (1993) p. 6. El texto original se halla en MDANSBRIDGE, J. Jane, Beyond self-interest, ed. The University of Chicago Press, 1990, pp. 287-304. Ahí se expone la maternidad como «es tan diferente la maternidad humana de la animal, como el trabajo o el lenguaje del hombre lo es del 'trabajo' o del 'lenguaje' animal»

⁹⁹ BADINTER, E., ¿Existe el instinto maternal?. Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX, Barcelona, Paidós-Pomaire, 1981, p. 189. Tit. or.: L'Amour en plus: histoire de l'amour maternel (XII-XX ss.).

esenciales entre la sexualidad humana y la sexualidad animal¹⁰⁰. La antropología biológica en contacto con la Etología (Ciencia que estudia las conductas animales) ha descubierto las diferencias entre la sexualidad humana y la animal. Así se puede observar una serie de características que las hacen diversas. Quizá alguna especie animal se acerque más a la humana, en algún aspecto, pero estas distinciones tomadas de los monos antropoides son ilustrativas¹⁰¹:

Sexualidad humana

1. receptividad sexual permanente en la hembra
2. copulación frontal
3. el ser humano se enamora de su pareja y se crean familias nucleares
4. crías prematuras, con necesidad cuidados postnatales prolongados
5. Educación simultánea de varios hijos

Sexualidad animal

1. receptividad únicamente en épocas de celo (estro)
2. copulación no frontal
3. copulan indistintamente. No se forman parejas ni familia nuclear
4. dan a luz crías desarrolladas
5. Educan a una cría cada vez

¹⁰⁰ Cfr. CASTILLA Y CORTÁZAR, Bl., La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis, o.c., pp. 23-26.

¹⁰¹ Un cuadro similar puede encontrarse en JOHANSON, D. y EDEY, M. Lucy, une jeune femme de 3.500.000 ans, Laffont, 1983, p. 379

6. La bipedestación reduce el diámetro de la pelvis de la mujer y sin embargo la cavidad craneal de la cría es mucho mayor que en ningún animal. Esto trae como consecuencia partos dolorosos

7. Complementariedad sexual en los trabajos de búsqueda de alimentos.

6. Son cuadrúpedos, con amplia pelvis y el cráneo de la cría menor que el diámetro de la pelvis

7. Cada adulto es responsable de su propia subsistencia. Ignoran toda especificación sexual de la búsqueda de alimentos.

Algunas de las características de la actividad sexual humana manifiestan una diferencia cualitativa. La sexualidad humana es capaz de ser expresión de una intimidad y vehículo de comunicación y vinculación. Esta nueva dimensión que no existe en los animales es la que le da su más profundo sentido.

Es cierto que la específica actividad sexual se realiza con el cuerpo, como el trabajo humano también se hace con las manos. Pero el cuerpo del ser humano es personal, expresión de la persona. Además como en toda actividad humana es todo el hombre con todas sus potencias quien actúa.

Todo es cuestión de perspectiva. Durante siglos ha predominado el punto de vista según el cual, partiendo de la comunidad entre los hombres y los animales, se descubría en el sexo la capacidad de reproducción. Desde esta visión se veía la sexualidad humana como un

aspecto en el que hombre se asimilaba a los animales. Sin embargo cada vez son más las voces que al profundizar en el sentido que tiene la sexualidad humana, y su amplia condición sexuada, se ve que esta diferencia sólo adquiere verdadero sentido en el ser humano¹⁰².

En efecto, hoy la primacía le corresponde a la consideración del hombre como persona, en cuanto dotado de espíritu, que lo distingue radicalmente de las realidades infrapersonales. Y es desde esa condición de espiritualidad desde donde se aprecia la condición sexuada¹⁰³.

¹⁰² Un elenco de autores en esta línea puede encontrarse en **CASTILLA Y CORTAZAR, Bl.**, (1992) La diferencia entre persona masculina y persona femenina. ¿Es aplicable el esquema actividad-pasividad a la relación varón-mujer?, Rev. «Atlántida», 9/92, pp. 32-42.

¹⁰³ En esta línea afirma Jean Guittou: «La sexualidad se presenta como el medio de realizar el amor. El amor ya no es considerado como una consecuencia artificial y accidental de la sexualidad: al contrario, la sexualidad se presenta como un instrumento favorable para excitar y mantener el amor en una sociedad formada por seres múltiples, más o menos comprometidos en la materia y en la corporalidad.

»Esta diferencia de puntos de vista desplaza las zonas de oscuridad. En la doctrina precedente, lo más difícil de justificar era la sexualidad humana, que parecía un brote aleatorio, como una derivación bastante sutil (que complicaba innecesariamente el 'mecanismo' de la reproducción). En lo sucesivo la sexualidad animal es aparentemente la más inexplicable y desde entonces se nos muestra como un lujo inútil. Si el animal carece de interioridad ¿qué significan esas uniones caricaturescas que no aseguran ninguna simbiosis de los seres, ninguna comunicación de las conciencias? Es esta la impresión que podemos tener cuando observamos el apareamiento de las bestias. Este es también el sentimiento que tienen con respecto a la sexualidad animal muchos biólogos contemporáneos, que ven en ella una complicación onerosa, difícil de explicar desde el punto de vista del darwinismo ortodoxo.

»Pero si suponemos que la intención suprema de la naturaleza es 'hacer al hombre' como dice Elohim en el sexto día, los órdenes precedentes, no

Por otra parte el dimorfismo sexual no connota solamente un tipo de actividad. Hay muchas relaciones entre personas de distinto sexo que están al margen de la relación sexual o genital -aunque en todas esas relaciones esté abierta esa posibilidad-; bastaría recordar la inmemorial prohibición del incesto de la que hablan los antropólogos. La diversidad sexuada al marcar al hombre en todas sus dimensiones genética, morfológica, hormonal, fisiológica, psicológica, etc... tiñe por así decir todo el ser y el actuar humano¹⁰⁴.

Dejando de lado las anomalías que se pueden dar -como, por ejemplo, que el sexo genético en un individuo sea distinto del anatómico, o del psicológico-, se puede decir que en la realidad no encontramos hombres en general sino varones o mujeres.

Si cada persona humana es una forma de realidad que tiene una autopropiedad o autoposesión, y hay diversos modos de autoposeerse y de abrirse a los demás como ocurre en el caso de la sexualidad, se podría decir que el dimorfismo sexual establece dos modos de autoposesión.

teniendo ya en sí mismos su último fin, siendo solamente etapas preparatorias, deben presentar caracteres que no pueden parecer sino absurdos al espíritu, si no se refieren al término definitivo que los explica. Sin esta precaución no pueden dejar de parecer irracionales, aberrantes, inútiles o lujosos» **GUITTON, Jean**, Ensayo sobre el amor humano, ed. Sudamericana, Buenos Aires 1968, p. 180.

¹⁰⁴ Un status quaestionis de las diferencias desde la perspectiva científica y sus derivaciones en otros campos puede verse en **CASTILLA Y CORTÁZAR, Bl.**, La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis, en Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, ed. Rialp, Madrid 1993, 104 pp.

La diferencia, aparte de los aspectos científicos, se puede contemplar en el modo de relacionarse con los demás, es decir, está conectada con la versión a los demás que tienen el varón y la mujer y, sobre todo, en el modo de abrirse el uno al otro. Este tipo de relación se podría denominar sponsalidad; posteriormente adquirirá nuevos matices: uno de ellos es la conyugalidad y dentro de ella, aunque siendo solamente una parte de la conyugalidad, las relaciones genitales.

Al hablar de la apertura al phylum hemos constatado ya las diferentes modos de apertura que la madre y el padre tienen con respecto al hijo.

En efecto, en las relaciones de conyugalidad, que son una concreción de las relaciones sponsales, se interrelacionan dos seres diferentes, que forman una unidad sin que desaparezca la alteridad.

El varón al darse es como si saliera de sí mismo. Saliendo **de él** se entrega a la mujer y se queda **en ella**, hemos dicho.

Una de las penetrantes observaciones de Lévinas cuando habla de la diferencia de la alteridad, podría ayudar a explicitar esto:

«La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente. Un término sólo puede permanecer absolutamen-

te en el punto de partida de la relación en tanto que Yo»¹⁰⁵.

Ese ser punto de partida de la relación, podría ser una caracterización de la **masculinidad**. Para que surja la intimidad parece que el Otro ha de ser no el idéntico sino el diverso en algo. Se le podría describir con el término: el complementario. En ese sentido la feminidad se podría considerar como la condición necesaria para que sea posible la intimidad. Utilizando una metáfora espacial la mujer sería el lugar donde se llega, en el que se reposa, en el que se permanece; en definitiva el lugar de la intimidad. Eso supone no tener delante al semejante, sino **estar en** alguien. Eso supone la presencia de alguien sumamente discreto, no de quien está frente a mí, sino de aquel en quien me encuentro. Algo de esto se describe fenomenológicamente en las siguientes palabras:

«Pero ¿cómo pueden producirse frente al otro la separación de la soledad, la intimidad? La presencia del otro ¿no es ya lenguaje y transcendencia?

»Para que la intimidad del recogimiento pueda producirse en la ecumenicidad del ser, es necesario que la presencia del Otro no se revele solamente en el rostro que perfora su propia imagen plástica, sino que se revele, simultáneamente con esta presencia, en su retirada y su ausencia. Esta simultaneidad no es una conciencia abstracta de la dialéctica, sino la esencia misma de la discreción»¹⁰⁶.

¹⁰⁵ LEVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., p. 60.

¹⁰⁶ LEVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., p. 172.

Y en opinión de Lévinas esa presencia, que es recibimiento hospitalario, y que posibilita la intimidad, es precisamente la mujer. Ya se ha recogido anteriormente esta idea. Por otra parte para este autor el otro, en su relación originaria, no es simplemente el otro, el interlocutor, sino la apertura característica que se da entre el varón y la mujer, la alteridad femenina.

De esta misma opinión era Feuerbach, maestro de Buber en cuanto al principio dialógico, como él mismo reconoce¹⁰⁷, cuando afirma:

«Donde no hay un tú no hay yo. Pero la diferencia de yo a tú (la condición fundamental de toda personalidad y de toda conciencia) es una diferencia tan real y vital como lo es la diferencia de hombre y mujer. **El tú entre hombre y mujer tiene un eco muy distinto que el monótono tú entre amigos**»¹⁰⁸.

En este sentido, y como afirmación de la que habría que sacar todo el significado ontológico que puede encerrar, afirma que «el reconocimiento del individuo es, necesariamente, el reconocimiento de dos individuos»¹⁰⁹.

¹⁰⁷ En efecto, Buber afirma: «A mí mismo me ha proporcionado él (Feuerbach), ya en mi juventud, el estímulo decisivo» **BUBER, M., Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schtften**, Zürich 1947, pp. 365-366.

¹⁰⁸ **FEUERBACH, Ludwig, La esencia del Cristianismo**, ed. de W. Bodin und Fr. Jodl, Gesammelte Werke, VIII, Stuttgart-Bat, p. 110.

¹⁰⁹ La cita entera dice así: «Sigue a los sentidos...! Como hombre te encuentras necesariamente en relación con otro yo, o con otro ser, es decir, con la mujer. Si yo, por tanto, te quiero reconocer como individuo, tengo que, más allá de ti, extender también mi reconocimiento hacia tu mujer. El

Es decir, esta afirmación parece sugerir que el ser humano está internamente diferenciado en dos tipos de individuos que forman en sí una unidad. No es posible reconocer al individuo humano, sin reconocer a los dos.

En opinión de Lévinas la alteridad femenina comporta una **posibilidad nueva e irreductible**. Se trata de una estructura ontológica que, incluyendo todas las posibilidades de las relaciones con el otro, tiene además unas características peculiares por las que es diferente del varón, y por las que se diferencia de la relación entre dos varones:

«Esta alteridad se sitúa en un plano distinto al lenguaje y no representa en ningún modo un lenguaje truncado, balbuciente, aún elemental. Todo lo contrario, la discreción de esta presencia, **incluye todas las posibilidades de la relación trascendente con el otro**. Sólo se comprende y ejerce su función de interiorización sobre el fondo de la plena personalidad humana pero, que, en la mujer, puede reservarse precisamente para abrir la dimensión de la interioridad. Y aquí hay **una posibilidad nueva e irreductible**, un desfallecimiento delicioso en el ser y una fuente de la dulzura en sí»¹¹⁰.

Ciñéndonos al modo que tiene la mujer de abrirse a los demás, en primer lugar al varón, ella se da, pero lo hace sin salir de ella. Da y acoge **en ella**. Ella se da, como el varón, pero de un modo distinto

reconocimiento del individuo es, necesariamente, el reconocimiento de dos individuos». FEUERBACH, L., La esencia del Cristianismo en relación a 'El único y su propiedad', o.c., pp 301-302.

¹¹⁰ LÉVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., p. 173.

y complementario con él. Ella se da pero no fuera de ella, sino en ella.

Esa apertura recibiendo en ella, es lo que Lévinas denomina «ser morada» y, en su opinión, es el inicio de la familiaridad. La familiaridad permite el morar¹¹¹. La familiaridad incluye la intimidad con alguien. Esa familiaridad se forma en el modo peculiar del recibir femenino:

«La familiaridad del mundo no resulta sólo de hábitos formados en este mundo, que le quitan sus rugosidades y que miden la adaptación del viviente a un mundo del cual goza y del cual se nutre. La familiaridad y la intimidad se producen como una dulzura que se expande sobre la faz de las cosas. No es sólo una conveniencia de la naturaleza a las necesidades del ser separado que, de entrada, las goza y se constituye como separado -es decir, como yo- en ese gozo; sino también la dulzura proveniente de una amistad con este yo. La intimidad que ya supone la familiaridad es una intimidad con alguien. La interioridad del recogimiento es una soledad en un mundo ya humano. El recogimiento se refiere al recibimiento»¹¹².

La mujer es apertura para acoger y posteriormente es también apertura para dar a luz a una realidad que tendrá vida propia. A través de la mujer y con ella el varón está también en el hijo. El varón

¹¹¹ «Morar es un recogimiento, una ida hacia sí, una retirada hacia su casa como a una tierra de asilo, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano. Recibimiento humano en el que el lenguaje que se calla sigue siendo una posibilidad esencial. Estas idas y venidas silenciosas del ser femenino que hace resonar con sus pasos los espesores secretos del ser, no es el turbador misterio de la presencia animal y felina cuya extraña ambigüedad se complace en evocar Baudelaire». LÉVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., p. 173.

¹¹² LÉVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., p. 172.

está en la mujer y está en el hijo, pero como fuera de él. El varón se proyecta.

La mujer está en los demás pero estando los demás en ella. Se podría decir, en este sentido que la mujer es sede, es casa. El varón está en la mujer y el hijo cuando ya esté fuera en cierto modo sigue estando en ella. También ella está en el hijo, pero fundamentalmente ellos están en ella.

Cuanto se ha expresado respecto al amor como ex-tasis, salida de sí y estar fuera de sí, es una visión del amor en cuanto masculino. El amor visto desde la feminidad hay que describirlo como intimidad.

La intimidad parece que es más propia del conocimiento, pues lo conocido está en el cognoscente, mientras que por el amor uno sale de sí. Pues bien, el amor visto desde la feminidad es más parecido al conocimiento, porque los demás están en ella.

Esta misteriosa relación la ve, por ejemplo, Lévinas, cuando al hablar de la casa la compara poéticamente con lo femenino:

La casa «es poseída, porque es, desde un comienzo, hospitalaria para su propietario. Lo cual nos remite a su interioridad esencial y al habitante que la habita antes que todo habitante, al que recibe por excelencia, al recibir en sí: al ser femenino»¹¹³.

¹¹³ LÉVINAS, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., p. 175.

Como se advierte la esencia de lo femenino, en este pasaje, remite «al habitante que habita antes que todo habitante, al que recibe por excelencia, al recibir en sí». Eso parece que es la definición de la feminidad: el recibir en sí, el sentido mismo de la morada¹¹⁴. Para Lévinas la función original de la casa es permitir que el «yo» se recoja para habitar en lo de sí¹¹⁵.

Veámos ahora, si alguna de estas sugerencias de otros autores pueden ser expresadas con la metafísica zubiriana¹¹⁶.

¹¹⁴ Lévinas está definiendo de un modo poético lo que es la feminidad al hablar de la casa. Por eso aclara que sus palabras no significan la literalidad de que en cada casa tenga que haber necesariamente una mujer:

«¿Es necesario agregar que de ningún modo se trata aquí de sostener, afrontando el ridículo, la verdad o la contra-verdad empírica que toda casa supone de hecho una mujer? Lo femenino ha sido recobrado en este análisis como uno de los puntos cardinales del horizonte en el que se coloca la vida interior, y la ausencia empírica del ser humano de 'sexo femenino' en una morada no cambia en nada la dimensión de feminidad que permanece abierta aquí, con el recibimiento mismo de la morada» Ibidem, p. 175.

¹¹⁵ La cita completa dice así:

«La función original de la casa no consiste en orientar el ser por la arquitectura de la edificación, en descubrir un lugar, sino en romper lo pleno del elemento, en abrir en él la utopía en la que el 'yo' se recoge al habitar en lo de sí. Pero la separación no me aísla, como si fuera simplemente arrancado a estos elementos. Hace posible el trabajo y la propiedad» **LÉVINAS, Emmanuel**, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, o.c., p. 174.

¹¹⁶ La doctrina de Zubiri, caracterizada por ser una metafísica altamente sistemática y coherente, da fundamento metafísico a muchas de las intuiciones recogidas por los personalistas. Como es sabido, éstos, describen bellamente, desde un punto de vista fenomenológico, las vivencias humanas y reconocen que no se trata sólo de vivencias sino que esos actos humanos responden a unas estructuras humanas de carácter ontológico. Pero ellos no tienen un sistema donde ordenar los conceptos descriptivos de sus intuiciones. Sin embargo, dentro de la metafísica zubiriana encuentran un lugar y un soporte dentro de

3. Un «mundo» de las personas

a. La diferencia en la persona

En el apartado anterior se han recogido una serie de citas, de autores personalistas, que describen fenomenológicamente algunos aspectos diferenciales de la relación varón-mujer, ya que como se ha dicho repetidas veces, nada de esto se encuentra en Zubiri. Sin embargo, es preciso acometer ahora, una posible fundamentación de esas diferencias.

El modo diverso de darse y de estar en los otros del varón y de la mujer, tal como se ha descrito, parece ser una relación. Quizá porque los autores personalistas confieren mucha importancia a la relación.

Tendría que ser una relación ontológica que constituye las relaciones varón-mujer, que hemos denominado de un modo general como relaciones de esponsalidad. Esos modos diversos de relacionarse uno y otra se manifiestan físicamente en el caso de la mujer en la maternidad y en el caso del varón en la paternidad. Por tanto, aunque masculinidad-feminidad no tienen por que decir necesariamente maternidad-paternidad el modo de actuar de éstas manifiestan gráficamente la relación constitutiva que es más difícil de describir.

Pues bien, si esa relación se manifiesta operativamente ha de

la estructura humana. En este trabajo se han citado con frecuencia a autores como Lévinas, Buber o Marcel, como ejemplo de lo que se está afirmando.

tener también una impronta constitutiva.

Así, ser mujer consistiría en una estructura personal, íntima, constitutiva, que es la misma aunque cambien las personas con las que se relaciona, en primer lugar, el varón, posteriormente el hijo, después el resto de las personas.

Esa relación podría teñir la autoposesión personal. Su estatuto, entonces, podría estar en la persona misma. De ese modo el dimorfismo sexual configuraría dos tipos de personas como diversas.

Si la Persona es SER-CON, o quizá mejor SER-PARA (si así se describe la versión a los demás), **la relación escondida tras el PARA sería una dirección, la del varón, indicando salida: DESDE, y en la opuesta, la de la mujer, significando reposo: EN.**

Por tanto, si se busca el fundamento ontológico de la diferencia entre varón y mujer, éste parece no hallarse en el plano categorial solamente: a ese nivel esencial la naturaleza es la misma. Varón y mujer son personas a nivel transcendental, ambos son libertades, poderes libres; ambos están abiertos entre sí, al mundo y los demás, pero se abren de un modo diferente. Y esa diferencia les estructura ontológicamente. Parafraseando a Zubiri¹¹⁷ podríamos decir: sólo porque existe una diferencia a radice, sólo por esto, puede el varón abrirse de un modo determinado ante la mujer, y viceversa. Sólo porque la diferencia sexual es ontológica en su más honda raíz, el varón y la mujer después pueden hacer su vida entre ellos y 'con' los

¹¹⁷ Cfr. EDR, p. 251.

demás hombres. El mí mismo 'desde' el cual hago mi vida, es estructural y formalmente un mí mismo respecto de la mujer al varón y del varón a la mujer.

Esa diferencia los entrelaza de tal modo que de su unión se deriva la fecundidad.

Esto, que se advierte plástica y procesualmente en la generación, tiene manifestaciones en todas las acciones y en todos los campos del actuar humano. Cuando se afirma, por ejemplo, desde una perspectiva simbólica, que **el amor humano es sponsal**, no se está haciendo referencia sólo a la relación que se da entre un esposo y una esposa; se hace referencia también a un modo característico de darse que el ser persona masculina o femenina imprime en todos y cada uno de los actos de relación. Y esas características no se aportan sólo en la generación de los hijos, sino en la educación, en el trabajo, etc.

El amor entre las personas siempre es fecundo, no se cierra en un egoísmo de dos, sino que trasciende fuera, es más, incluso se podría decir que muchas veces se fundamenta fuera de los amantes, al compartir un objetivo común. En este sentido Saint-Exupéry afirmaba que: «Amar no significa mirarnos el uno al otro, sino mirar juntos en la misma dirección»¹¹⁸. Eso supone -comenta Thibon-, «la

¹¹⁸ SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, Tierra de hombres, en Obras completas, Plaza Janés, Barcelona 1967, p. 324. La cita completa dice: «Ligados a nuestros hermanos por un objetivo común y que se sitúa fuera de nosotros, sólo entonces respiramos. Las experiencias nos enseñan que amar no significa en absoluto mirarnos el uno al otro, sino mirar juntos en la misma dirección. No existen compañeros si no van unidos en idéntica tarea, si no se encaminan juntos hacia la misma cumbre. Si así no fuera, ¿por qué, en el siglo mismo de las comodidades, habríamos de sentir una alegría tan perfecta al compartir

inclusión del tercero» en el amor. Y «un tercero -afirma- pueden ser los gustos, los proyectos, la vida social»¹¹⁹. Dicho con lenguaje zubiriano, el varón y la mujer se hacen uno en la posibilidad, en la posibilidad que se brindan el uno al otro para poder realizar algo que en solitario no sería posible.

Todo esto viene a decir que la masculinidad y la feminidad, en cuanto tipos de relación y de apertura a los demás, pertenecen a la identidad propia de la persona humana y sus poderes, lo cual se hace visible en sus manifestaciones.

De todo ello parece deducirse que **la diferencia entre masculinidad y feminidad es diferencia primera e intrínseca del ser-con humano o de la realidad-con humana, si hablamos con lenguaje zubiriano. Esa diferencia es a nivel talitativo una relación, que marca en un ámbito transcendental más profundo un tipo de apertura, no exactamente igual en un sentido y en otro, que los enlaza.**

Ahora bien, como se ha visto el dos, en el ser humano está abierto al tres. ¿Es en el ser humano transcendental el tres? Parece que no. Si las relaciones de paternidad, maternidad y filiación en el ser humano fueran simultáneas y no se manifestaran procesualmente en el tiempo quizá serían entonces tres tipos de apertura transcendental, pero no es el caso de hombre. En el mundo humano sólo hay dos relaciones simultáneas: masculinidad y feminidad; la filiación -

nuestros últimos viveres en el desierto? ¿Qué valen contra eso las previsiones de los sociólogos?».

¹¹⁹ THIBON, Gustave, Entre el amor y la muerte, Rialp, Madrid 1977, p. 66.

fruto de la unidad anterior- viene más tarde y el nuevo ser humano será o masculino o femenino.

Parece que en el mundo humano quizá el lenguaje, la manifestación, no sea un transcendental. El hijo no es unigénito y no existe una plena simultaneidad entre los tres. En el ámbito de la generación antropológica sólo existen simultáneamente dos poderes diferentes y no están necesariamente unidos a su manifestación.

Por otra parte, el hijo, fruto del amor de los padres, será varón o mujer. En el caso humano hay una imagen del tres pero no hay tres estructuralmente diversos.

Sin embargo, la diferencia entre lo masculino y lo femenino no parece que en este ámbito quede encerrada en el plano talitativo. En el mundo humano podría haber un dos transcendental.

b. relación ontológica

La apertura a los demás en cuanto originado y originante tiene algo de lo que algunos autores entendieron de la persona como relación de origen. Y en cuanto a la necesidad de dos realidades diversas para la común transmisión de la vida, tiene algo de relación ontológica complementaria.

Interesaría ahora ver si es posible formular con los instrumentos conceptuales de la metafísica de Zubiri, cuál es la diferencia ontológica entre ser varón y ser mujer.

Como se vio en su momento, la apertura de la persona a las demás Zubiri la caracteriza metafísicamente como una ἔξις, una habitud propia de la sustantividad humana. Y la apertura a los demás tiene dos modos: la apertura en comunidad y la apertura en comunión a las que corresponde dos modos de habitud diferente.

La hipótesis que vamos a defender aquí es que la feminidad y la masculinidad son desde el punto de vista talitativo una «habitud» de las del modo de comunión personal, que incluye una «relación ontológica». En efecto, la necesaria disyunción que se da en el modo de «quedar» tiene que estar apoyado en algo más que una habitud.

La filosofía clásica conceptuó la relación como un accidente, dentro de las diez categorías aristotélicas. Posteriormente suele ser en este sentido al que se hace referencia cuando se habla de relación.

Sin embargo, la teología medieval, para explicar la realidad trinitaria, descubrió un tipo de relación, que puede ser aplicada a Dios, en quien no hay accidentes. Esto fue posible porque descubrieron la diferencia entre el esse ad, propio de la relación, y el esse in, característico del accidente, de modo que a Dios se le puede aplicar la relación sólo en su vertiente de esse ad. Y esa referencia a otro, que es constitutiva, es el modo de conceptualizar teológicamente en qué consiste en Dios la distinción de personas en unidad de esencia. Las personas en Dios son relaciones subsistentes. Un puro esse ad que subsiste y constituye las personas, que son entre sí diferentes porque están constituidas por relaciones diferentes.

La distinción entre el esse in y el esse ad, aunque fue descu-

bierta por la Teología tiene, en opinión de Zubiri «gran alcance filosófico»¹²⁰.

La relación ontológica, tal y como es descrita por Zubiri, se caracteriza frente a la relación categorial en ser una relación **constitutiva en lugar de consecutiva**. En efecto, la relación accidental

«sobreviene a las cosas que ya son reales anteriormente a esta relación, independientemente de ella. Es decir, estas relaciones son consecutivas a las cosas reales. Por tanto, son ciertamente algo real, pero algo cuya realidad se apoya en la realidad de cada cosa. Este apoyarse es lo que Aristóteles llamó 'accidente', en el sentido de ser algo que no tiene realidad más que en una cosa previamente real. Así entendida, la relación es una de las diez categorías que Aristóteles enuncia: es la relación categorial. Es algo consecutivo a la realidad de cada uno de los relatos»¹²¹.

Sin embargo, en lo que Zubiri denomina relación constitutiva, la relación consiste exclusivamente en el esse ad:

«Porque aceptada esta innegable distinción del esse in y del esse ad, pudiera ocurrir que las cosas no fueran sino el esse ad, entendido no como un esse in accidental, sino que el esse ad fuera el constitutivo del esse in mismo. Entonces las relaciones no serían consecutivas a las cosas reales, sino constitutivas de ellas. Es lo que yo llamo **relación constitutiva**. (...) Es una relación que pertenece a un estrato estructural más hondo que la mera relación categorial»¹²².

¹²⁰ Cfr. RR, p. 17.

¹²¹ RR, p. 16.

¹²² RR, p. 17.

Esta interpretación de algunas realidades como relaciones constitutivas no es, en opinión de Zubiri, un relativismo sino algo que debe llamarse **relacionalismo** o correlacionalismo. Pone tres ejemplos desarrollados en el s. XIX: la relación constitutiva del conocimiento, que es subjetivo-objetivo; el relacionalismo subjetivo propio de la psicología; y el relacionalismo objetivo que concierne a las cosas reales. Todos ellos son correlacionalismos talitativos y coinciden en afirmar que las relaciones constituyen lo que las cosas son. Se trata siempre de una relación, porque es referencia de una cosa o otra. **La relación constitutiva es constitutiva alteridad talitativa.**

Zubiri sostiene que toda relación categorial estaría fundada en una relación constitutiva, que sería un estrato más hondo que el de la relación categorial.

Zubiri se detiene a estudiar también lo que en la escolástica se llamó relación transcendental: esa relación -afirma- «se identifica con la entidad misma de su sujeto»¹²³. Poco antes ha dicho que él no está de acuerdo con esa terminología, pues lo que los escolásticos llaman entidad para él es realidad.

«Para que haya relación transcendental basta con que sea real uno de los términos; el otro puede no tener existencia real. Si la relación se identifica con la entidad de A, no es esencial a ella la existencia real de B; sólo es esencial en que A esté orientada a la de B»¹²⁴.

¹²³ RR, p. 19.

¹²⁴ RR, p. 19.

Como ejemplos clásicos de esta relación enumera la relación de la potencia al acto; de la materia a la forma; la relación de los accidentes a la sustancia; la relación del entendimiento con lo conocido por él; y la relación entre la criatura con el Creador: esta relación no supone la entidad de la criatura sino que la constituye. Y es también lo que Kant, tomando la idea de la escolástica, piensa del conocimiento humano: la relación transcendental se identifica con la entidad de la inteligencia. El término de esta relación no tiene por qué ser real.

Después del análisis de los ejemplos, Zubiri considera como esenciales de la relación transcendental el que tenga una referencia a otro: el ad aliud es constitutiva alteridad; y el que la relación misma tenga que ver con la entidad misma de la cosa (en su lenguaje propio, diría con la realidad misma de la cosa en cuestión). Resumiento afirma:

«En definitiva, la relación transcendental es 'entidad relativa'. Es relación, porque es ordenación de una cosa a otra. Es transcendental, porque esta ordenación concierne a la entidad misma de la cosa»¹²⁵.

Aquí quizá nos podría interesar este tipo de relación, no tanto en el sentido en el que lo empleó la escolástica, sino por las dos características que Zubiri atribuye a la relación transcendental. Ciertamente podría ser que la sexualidad fuera una relación transcendental en cuanto que cada persona varón o mujer existe con cierta independencia de que exista el otro sexo, pues lo que constituye la relación transcendental es su interna referencia al otro término.

¹²⁵ RR, p. 22.

Por otra parte, la denominación de este tipo de relación es muy tentadora, pero aunque tiene que ver con la entidad misma del sujeto no deja de estar en el plano talitativo. En efecto, una cosa es la función transcendental que tiene toda talidad, donde se da la respectividad que es por definición apertura transcendental, y otra la relación transcendental en sí misma considerada. Una cosa es que la feminidad y la masculinidad tengan una diferencia transcendental, lo cual se explicará en el siguiente apartado, y otra cosa es que sean una relación transcendental.

En nuestra opinión la feminidad y la masculinidad tienen que ver, a nivel talitativo, con la relación constitutiva y no sólo con la relación transcendental, en los dos casos tal y como las describe Zubiri. Por otra parte esto no sería una dificultad porque en opinión de Zubiri, necesariamente toda relación constitutiva se apoya en una relación transcendental. Así afirma:

«Evidentemente, toda relación categorial está apoyada tal vez, según dije, en una relación constitutiva. Y ahora vemos que toda relación constitutiva y categorial está apoyada en un estrato mucho más hondo, en una relación transcendental¹²⁶.

Al incluir el tal vez, no se sabe si lo afirma con toda rotundidad. En todo caso si así fuera no quedaría más remedio que admitir en la sexualidad una relación transcendental. En primer lugar como paso necesario para explicar **la relación ontológica: el esse ad distinto y complementario**, que se da entre varón y mujer.

¹²⁶ RR, p. 22.

Después de haber explicado los tipos de relación según Zubiri, si recogemos las descripciones fenomenológicas, expuestas en el apartado anterior, que diferenciaban la feminidad de la masculinidad como relaciones, la relación ontológica esse ad propia de la sexualidad, podría ser caracterizado como un esse-EX, con respecto al varón frente a un esse-IN¹²⁷ en cuanto a mujer. Dicho en lenguaje propiamente zubiriano habría que **caracterizar a la masculinidad en su realidad personal con una apertura que fuera REALIDAD-DESDE, y a la feminidad como REALIDAD-EN.**

Es decir, la relación ontológica que diferencia al varón y a la mujer, de un modo disyunto¹²⁸ y complementario, se podría caracterizar con preposiciones. Preposiciones que son la expresión de la relación y que modulan la misma realidad personal.

Esa relación constitutiva y complementaria en la que consiste la sexualidad humana es así mismo una habitud, un modo de enfrentarse con el otro que es o varón o mujer, que posibilita una de las compenetraciones personales más importantes y plenas que se pueden dar en el orden personal.

Resumiendo este apartado podríamos decir que la sexualidad, es decir, la masculinidad y la feminidad, que llevan a las personas humanas a ser varón o mujer, se pueden ver a nivel talitativo como una habitud que incluye una **relación constitutiva** y transcendental

¹²⁷ No se confunda este esse-IN del que se está hablando con el esse-in porpio de los accidentes.

¹²⁸ Aunque aquí se utiliza el término disyunto no se hace todavía en el sentido transcendental en el que se empleará más adelante.

por las siguientes razones:

1) En primer lugar es una relación porque tiene dos términos. El ad aliud esencial de toda relación está presente.

2) La masculinidad y la feminidad, uno dice referencia al otro, en cuanto diferente a uno mismo. Uno no tiene sentido sin el otro, puesto que sus diferencias está pidiendo las opuestas relativamente a él.

3) Es una habitud que tiñe todas las dimensiones de cada uno y configura un modo de tener su propia naturaleza y un modo de apertura a las cosas y a las demás personas, pero sobre todo la apertura entre varón y mujer. En este sentido se puede llamar transcendental porque trasciende y connota todas las potencias humanas y todos los actos de apertura y hasta la apertura misma.

4) La sexualidad humana da lugar a dos formas de realidad: la forma varón y la forma mujer. Masculinidad y feminidad son dos formalidades disyuntas, dos modos de quedar ante una habitud del hombre, que aunque está presente, en cierto modo, en el mundo animal, sólo en el hombre se eleva a nivel personal.

5) Por otra parte la sexualidad se puede describir como una relación transcendental en cuanto que cada persona varón o mujer existe con cierta independencia de que exista el otro sexo, pues lo que constituye la relación transcendental es su interna referencia al otro término.

Ahora bien, como se ha dicho, tanto la relación ontológica como la transcendental (a pesar de su denominación) están a nivel talitativo.

El orden transcendental propiamente hablando para Zubiri está más allá de cualquier tipo de relación. Así, afirma:

«La relación transcendental conduce a un estrato más hondo aún, que trasciende toda relación: es la respectividad»¹²⁹

Pues bien, la hipótesis que aquí se desea plantear es la de que la sexualidad es transcendental en el nivel en el que Zubiri habla de la respectividad, en cuanto que tiene que ver con la realidad misma del hombre, con lo más profundo de la estructura de la sustantividad humana, que es su persona. O dicho de otra manera más zubiriana, la forma de realidad del varón y de la mujer determina en función transcendental determina dos modos de realidad, ambos incluidos en el «tipo» de realidad personal.

La persona que es definida como autoposesión y apertura respectiva y, por tanto, transcendental, presenta dos modos respectivos de autoposesión y de apertura.

En consecuencia, se sugiere que hay dos modos de ser persona. Si esto fuera así la respectividad transcendental humana tiene otro aspecto a considerar, en cuanto que todo lo humano o es femenino o masculino. En este caso se podría hablar de una especie de transcendentalidad disyunta, determinada por lo que la habitud de la sexuali-

¹²⁹ RR, p. 22.

dad tiene de relación ontológica.

En efecto, toda talidad configura en función transcendental un modo de realidad.

Ahora resta por analizar más detenidamente el último paso, lo que significa una talidad en función transcendental.

c. Tipos de respectividad

La apertura transcendental de la realidad en cuanto realidad es respectividad, que constituye según Zubiri el transcendental 'mundo'.

Por otra parte, como se ha dicho, cada forma de realidad en función transcendental configura un modo y un tipo de realidad. En concreto, Zubiri distingue claramente entre dos tipos de realidad: la realidad de las cosas, que tienen una esencia cerrada y la de las personas, que poseen cada una de ellas una esencia abierta. Es decir, la realidad en cuanto realidad de las cosas, que son todas las realidades cósmicas no humanas, es configurada como un tipo de realidad diferente a aquella propia de las realidades personales.

Por otra parte, se ha afirmado que es el Cosmos en su conjunto el que tiene verdadera sustantividad, mientras que las personas cada una de ellas en una sustantividad en cuanto tal. De ahí que refiriéndonos al Cosmos, es todo él en cuanto sustantividad el que en función transcendental determina un tipo de realidad. Por su lado las

personas, cada una de las cuales es una sustantividad plena, en función transcendental determina una realidad diferente a la configurada por el Cosmos.

La realidad propia de las personas es una realidad plural, porque cada persona tiene su propia realidad, que a la vez se asienta en el mundo de un modo diferente. En efecto, las realidades cósmicas tienen un tipo de implantación en el mundo, que Zubiri llama «integración», que se deriva de ser sólo partes del mundo. Considerando el asunto desde el punto de vista metafísico, es decir, el de la realidad en cuanto realidad, tenemos que las diferentes cosas reales que componen el mundo son partes de él. Así afirma:

«Lo real es no sólo algo independiente por sus notas y por el modo de serle reales, sino que cada cosa real es un momento de la pura y simple realidad; es decir es real en el mundo es mundanalmente real (...). Las cosas tanto no vivientes como vivientes son partes del mundo. Su instauración en la realidad consiste, pues, en esa figura que llamo integración»¹³⁰.

Sin embargo el hombre no es únicamente parte del mundo. Cada ser humano, en la concepción de Zubiri, posee su propia sustantividad lo que le hace ser independiente del cosmos y estar frente al mundo. Así afirma:

«Ahora bien, hay diversas figuras de instauración en la realidad. (...) El hombre comparte esta condición (la integración), pero no se reduce a ella. Porque como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente «suyo» en

¹³⁰ IS, p. 212

tanto que realidad, sino que es suyo «frente» a todo lo real. (...) es una especie de enfrentamiento con el mundo. Por tanto se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás; esto es, como relativamente «absoluto». **No es parte del mundo, sino que está en él pero replegándose en su propia realidad.** La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, integración, sino absolutización, por así decirlo»¹³¹.

Por tanto, si todo el Cosmos es una sola sustantividad, transcendentalmente su realidad en cuanto realidad ha de ser diferente de la realidad personal. La realidad en cuanto realidad del Cosmos, aunque se llame mundo, y sea considerado un transcendental complejo, en realidad tiene una fuerte unidad, la que proviene de la sustantividad única de todo el Cosmos.

En este sentido puede decir Zubiri al hablar de la inespecificidad de la formalidad de realidad:

«La formalidad de realidad aloja en sí todos los contenidos: todos son no sólo realidad, sino que todos tienen la misma formalidad de realidad, con una mismidad física y numéricamen-

¹³¹ IS, pp. 212-213. La cita continúa: «Contra lo que Hegel pensaba, a saber que el espíritu individual no es sino un momento del espíritu objetivo, hay que afirmar que por su realidad personal, y en tanto que personal, el hombre no está integrado en nada ni como parte física ni como momento dialéctico. Ciertamente por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo. Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo trasciende de toda integración: el cuerpo es personal pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solidario, sino como principio de actualidad. En cambio, aquel carácter absoluto está fundado en una transcendencia, en algo que partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es teniendo un carácter de relativo absoluto»

te idéntica»¹³².

En el texto señalado se está hablando del momento de realidad en la inteligencia y el discurso que se está aquí elaborando es metafísico. La metafísica es una elaboración racional que supone una marcha desde el momento de realidad en la aprehensión primordial para llegar a saber lo que son las cosas en la realidad allende la aprehensión. Por tanto, con el texto seleccionado se quiere afirmar que de un modo similar a como en la aprehensión de realidad el momento de realidad es física y numéricamente idéntico, eso mismo pasa en el momento metafísico de la realidad del Cosmos.

Pues bien, la tesis postulada aquí consiste en sostener que si es diferente la realidad del Cosmos y la realidad de cada persona, también se podría hablar también de dos tipos de respectividad: aquella respectividad configurada en función transcendental por el Cosmos y la respectividad de las personas.

En consecuencia, habría que hablar de dos tipos de Mundo. El mundo del Cosmos, marcado por una fuerte unidad y el Mundo humano donde realmente se puede hablar de una verdadera complejidad, pues está formado por una pluralidad de realidades poseídas en propiedad.

La respectividad configurada por el Cosmos es apertura de cada cosa en cuanto realidad respecto a las demás. Esta apertura da lugar a un tipo de unidad de respectividad: la unidad propia de la realidad transcendental cosmológica. El mundo, entendido como apertura de la

¹³² RR, p. 26.

realidad en cuanto realidad, respecto al Cosmos, tiene una unidad: aquella que se deriva de que todo el Cosmos forma una sola sustantividad. Si a esto se une que «el 'de suyo' concierne tan sólo al sistema mismo», querrá decir que todo el Cosmos tendrá un sólo de «de-suyo», hablando en propiedad.

Esto lo sugiere muchas veces Zubiri cuando habla de la mismidad del momento de realidad:

«La formalidad de realidad es inespecífica. No se agota nunca en el contenido, sino que se mantiene en mismidad numérica, y por eso aloja en sí todos los demás contenidos: todos son no sólo realidad, sino que todos tienen la misma formalidad de realidad, con una mismidad física y numéricamente idéntica»¹³³.

En este sentido la apertura que es respectividad mundanal, Zubiri la caracteriza como comunicación:

«La transcendentalidad es algo que se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Transcendentalidad entonces no es comunidad, sino comunicación»¹³⁴.

Las cosas, abiertas desde sí mismas por el momento de realidad, están comunicadas, por ese momento de realidad que tiene una mismidad. Es la misma realidad la que acoge los distintos contenidos de todas las cosas, aunque cada una tenga su propio momento de

¹³³ RR, p. 26.

¹³⁴ IS, p. 118.

realidad.

Esto hace que todo el mundo constituido en función transcendental por el Cosmos tenga también una mismidad: sea el mismo mundo de todas las cosas:

«Cuando hay varias cosas, la respectividad remitente de una forma de realidad a otras confiere al mundo un matiz distinto: **el mundo de las cosa reales es entonces idénticamente 'el mismo'**. Por tanto si nos referimos al mundo con este carácter, como unidad del mundo de todas las cosas reales y de todas las formas y modos de realidad, resulta que en este aspecto **mundo es la unidad de respectividad** de todas las cosas reales en cuanto reales»¹³⁵.

A nivel transcendental la realidad mundanal forma una unidad muy precisa: «mundo es más que comunidad: es unidad transcendental»¹³⁶. En esa unidad, en cierto modo, no está incluida la realidad personal, porque es otra sustantividad distinta y cualitativamente superior.

Dentro de esta respectividad intracósmica hay diferencias en cómo se relacionan unas cosas con otras dependiendo de qué cosas sean. Así afirma Zubiri:

«La respectividad que hay entre realidades provisionalmente sustantivas -las sustantividades, decía, son fragmentos de un todo- tiene un carácter notoriamente distinto según las

¹³⁵ RR, p. 38.

¹³⁶ RR, p. 40.

esencias»¹³⁷.

Si la respectividad intracósmica se enriquece a medida que se va ascendiendo la escala evolutiva, sería lógico que se diera una mayor complejidad en la respectividad humana, donde el respecto se da entre realidades mucho más ricas y complejas.

Refiriéndonos a las realidades personales, su respectividad ha de ser distinta en primer lugar porque se trata de una respectividad de realidades pertenecientes a sustantividades plenas. En consecuencia esa realidad goza de una mayor densidad metafísica. Por otra parte, la apertura entre las diversas realidades personales no se deja reducir tan fácilmente a la unidad como la realidad propia de del Cosmos, porque acoge de entrada una pluralidad de realidades, que gozan, según afirma Zubiri taxativamente, de individualidad propia cada una de ellas.

Es verdad que las realidades personales están también insertas en el cosmos, pero no se reducen a ser una parte del mismo como ocurre con el resto de las realidades no personales. En efecto, en cierto modo trascienden su realidad cósmica y eso deja su huella, en virtud de la función transcendental, en el nivel transcendental. El nivel transcendental de las realidades personales es más complejo, y el «mundo» de la realidad personales, es en cierto modo diferente del «mundo» constituido por la realidad cósmica.

En efecto, las realidades personales tienen que abrirse unas a

¹³⁷ EDR, p. 100.

otras de un modo diverso a como se abren entre sí y se comunican las cosas del Cosmos. En primer lugar, hemos dicho, porque la realidad del Cosmos es una sola realidad, mientras que las personas, en virtud de sus sustantividades individualidades, tienen cada una una realidad que les pertenece. En nuestra opinión esto es lo que Zubiri designa como «suidad», o realidad que les pertenece en propiedad.

La «suidad» consiste precisamente en que el momento de realidad de la sustantividad humana es diverso a la realidad que tiene cada cosa del cosmos. Aunque de cada cosa se puede decir que tiene un momento de realidad, esa realidad no le pertenece en propiedad, porque todo el Cosmos constituye una sola sustantividad y, por tanto, transcendentemente el momento de realidad corresponde en propiedad al Cosmos en su conjunto, o considerado como un todo. Sin embargo cada persona tiene su propia realidad como propia.

Por otra parte la 'comunicación' que lleva consigo la respectividad entre las personas será en parte diferente de la comunicación entre las cosas del Mundo, porque se trata de una 'comunicación' de realidades o «suidades» que se pertenecen en propiedad, y no de cosas que tiene entre ellas el mismo momento de realidad.

d. Hacia una respectividad disyunta

En segundo lugar se afirma aquí que la respectividad propia de las personas está modalizada en dos tipos disyuntos y complementarios de apertura.

En efecto, en el marco de esas diferencias transcendentales se podría situar la diferencia correspondiente a la diversidad sexual, que en el hombre está englobada en su carácter personal. Las realidades personales se abren a las cosas del mundo, y entre ellas, según dos modos transcendentales diversos: el característico de lo masculino, que es salida desde sí mismo y el de la feminidad que es acogida y reposo.

Sin feminidad no hay masculinidad porque lo que es salida no tendría dónde reposar. Sin masculinidad no hay feminidad, porque sin salida e impulso inicial no hay que acoger, y nada tiene que reposar.

Es verdad que las personas todas ellas se abren en socialidad o en comunión. Desde el punto de vista de la formas de realidad Zubiri caracteriza cada una de estas aperturas como una *ἔξις*, o *habitud*, como disposiciones entitativas y permanentes de la sustantividad humana.

Pues bien, la *habitud* que comporta la comunión personal tiene en la persona humana dos modos de apertura: la masculina y la femenina, que tienen sus manifestaciones en las distintas notas que constituyen la sustantividad humana: son las características propias de la masculinidad y de la feminidad.

Ahora bien, consideradas a nivel transcendental, esas *habitudes* configuran transcendentamente también dos modos de apertura en respectividad. Se podría decir que la respectividad de las personas humanas está modulada por dos formas de apertura.

En efecto, esta transcendentalidad de lo masculino y de lo femenino se puede descubrir desde diversas perspectivas. Se dice, en primer lugar, que masculinidad y feminidad son transcendentales porque modulan con sus características todas las dimensiones de la sustantividad humana. Se podría decir, con lenguaje zubiriano, que todas las notas que constituyen sistémicamente la sustantividad humana, tanto las corporales como las psíquicas, están teñidas del modo o bien masculino o femenino. Estas diferencias comportan, por tanto, en primer lugar, diferencias en las notas de la sustantividad humana, que son iguales en cada uno pero teñidas de una de las dos modulaciones, o femenina o masculina.

Pero, sobre todo, y este es otro aspecto de la transcendentalidad, se manifiestan en la respectividad propia de las personas, en la apertura transcendental de las personas. Cada persona humana se abre a las demás como varón o como mujer.

En este sentido, y empleando un lenguaje zubiriano, se podría hablar dentro de la complejidad del «mundo» humano, de una respectividad disyunta. La apertura de las personas es o bien masculina o femenina.

En este sentido se puede hablar aquí de disyunción verdaderamente transcendental, como cuando Zubiri afirmaba refiriéndose a otro asunto, «una disyunción completa que concierne a lo real en cuanto tal es eo ipso una disyunción transcendental»¹³⁸. Pues la disyunción transcendental se está refiriendo no sólo al orden talitativo

¹³⁸ SE, p. 431.

sino al orden de la realidad en tanto que real.

Por otra parte, como se ve, la disyunción no tiene aquí la misma explicación en el sentido de que es una manifestación de limitación. Ni en el sentido en el que los empleaba Escoto, que como se ha visto en la pareja de transcendentales disyunto uno era débil y otro era fuerte: estaban jerarquizados, por tanto. Aquí no se trata de plantear dos transcendentales disyuntos jerarquizados sino dos transcendentales disyuntos, ambos de carácter persona, y por tanto de la misma categoría ontológica.

Tampoco se admitiría aquí el planteamiento zubiriano que en su opinión daba lugar a la disyunción transcendental, que como se vió era la limitación¹³⁹. Para Zubiri todos los transcendentales mundanos, precisamente por su carácter limitado, tienen un momento de negatividad, que explica por qué las cosas pueden ser, además de verdaderas, buenas y bellas, falsas, malas y feas. Aquí se toma la disyunción en otro sentido. En nuestra opinión no necesariamente toda realidad transcendental disyunta se ha de deber a una limitación. La disyunción puede servir también, como en el caso que contemplamos de la diversidad sexual humana, para conceptualizar la diferencia transcendental, una diferencia que no es signo de negatividad sino una manifestación de la riqueza de la realidad. La disyunción en este sentido es una prueba de que la diferencia es perfección, de que la pluralidad supone una mayor riqueza ontológica que el monismo. Aquí

¹³⁹ En palabras suyas: «Los transcendentales son disyuntos, precisa y formalmente porque lo son de una realidad transcendentalmente limitada en cuanto realidad; es la limitación transcendental de la realidad» Reflexiones filosóficas sobre lo estético, en SSV, p. 384.

la disyunción transcendental sería un síntoma no de limitación sino de riqueza ontológica.

Así se podría decir que la realidad transcendental humana no es sólo apertura, apertura a secas. Refiriéndose a la realidad de las cosas Zubiri ha afirmado varias veces que aunque sólo hubiera una cosa existiría el mundo, porque la realidad de esa cosa está intrínsecamente abierta¹⁴⁰. Pues bien, la apertura de la realidad humana no está simplemente abierta, sino que desde-sí-misma-dice-otro. **La realidad humana es siempre realidad-con**. En el caso de las personas nunca se podría hablar de una persona única. Esto se manifiesta ya respecto a las cosas. Zubiri ya afirmó desde sus primeros escritos que «podría haber cosas sin hombres, pero no hombres sin cosas»¹⁴¹.

Pero el «con» no se dice sólo respecto a las cosas; es más señalado incluso refiriéndose a las personas. Ese «con» que acompaña a la realidad humana no le es añadido extrínseco al hombre. En opinión de Zubiri, como se vio en su momento, es «un momento formal de la vida misma y, por tanto, de la sustantividad humana en su dinamismo vital»¹⁴². Zubiri lo compara a la respectividad¹⁴³. Ese «con»

¹⁴⁰ Así, por ejemplo, en IR, p. 122: «Aunque no hubiera mas que una sola cosa real, ésta sería constitutiva y formalmente mundanal».

¹⁴¹ ~~En torno al problema de Dios~~, en NHD, p. 321.

¹⁴² EDR, p. 225.

¹⁴³ «De la misma manera que la respectividad no es un añadido relacional a cada una de las cosas que están en respectividad, sino que es la estructura interna, intrínseca y formal de cada una de las sustantividades, análogamente el momento de 'con' es un momento intrínseco y formal a la estructura de la vida, y por tanto del dinamismo humano en cuanto tal» EDR, p. 225.

dinámico se fundamente según Zubiri en la propia persona humana, que desde-sí misma está abierta a los demás, es, en cierto modo los demás, por las hábitos que le configuran metafísicamente.

Aquí, intentando llevar el pensamiento de Zubiri hasta sus últimas consecuencias afirmamos algo más: que el «con» presente en la realidad humana, pertenece a la respectividad específicamente humana. Porque ese «con» no pertenece tan sólo a la sustantividad humana, es decir a la talidad humana, sino que en función transcendental configura una realidad diversa de la realidad de las cosas, y, por tanto, ese «con» modula la apertura humana transcendental.

La realidad humana es siempre realidad-con, y refiriéndonos a las personas queda mejor expresado con «realidad-para». Por esta razón no podría darse en el caso humano ni siquiera la posibilidad de que existiera una persona única. La realidad humana ya no será un transcendental simple, pues internamente acoge la pluralidad de modo diversos de apertura. Y esto porque esa realidad es doblemente apertura, no sólo como lo es la realidad del Cosmos, sino también apertura que dice esencialmente compañía. La realidad humana dice desde sí otro.

Y además de esto, esa común «realidad-para» está doblemente modulada de tal modo que es disyuntamente o bien REALIDAD-DESDE o REALIDAD-EN. Esto supone encontrar dentro de la transcendentalidad humana una diferencia que estructura internamente el ámbito transcendental.

De esta manera la realidad que se tiene en propiedad, y que da

lugar a la realidad personal, la «suidad», es siempre «realidad-para», y a su vez esta realidad-para es disyuntamente «REALIDAD-DESDE» o «REALIDAD-EN».

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

El estudio de la noción de persona y algunas de las dimensiones de la apertura de la misma nos han llevado a las siguientes conclusiones:

1. Zubiri dirigió su estudio metafísico hacia un mayor conocimiento de la persona. Para ello acuñó la noción de sustantividad, sobre todo en su vertiente de *ὑπερκείμενον*, porque la persona tiene muchas características que ella misma se otorga mediante sus decisiones libres. No está *ὑποκείμενον*, bajo sí, sino justamente al revés, sobre sí misma, super-stante a algunas de sus propiedades.

2. Sustantividad quiere decir ante todo suficiencia constitucional en orden a ser «de suyo». Se trata de un conjunto de notas que en unidad coherencial forman un sistema clausurado y cíclico. Cada una de las notas es «nota-de» las demás, porque entre ellas todas se co-determinan.

3. Aunque habitualmente se suele llamar a las cosas sustantividades, sin embargo, sustantividad plena no la tienen todas y cada una de las cosas que encontramos en el universo. Éstas tienen una sustantividad elemental¹, o una cuasi-sustantividad. Sustantividad plena sólo la tiene el Cosmos en su conjunto y cada una de las personas humanas. Esto supone un dato importante en orden al conocimiento de la realidad personal.

4. En la esencia de cada sustantividad se pueden distinguir dos momentos, uno constituido por el contenido de sus notas y el otro constituido por su realidad en cuanto realidad. Sin embargo, estos dos momentos no están aislados sino que se estructuran entre sí. La realidad influye en el contenido haciendo de él un momento talitativo, de modo que sea una realidad 'tal': es la función talitativa que ejerce el momento de realidad sobre las notas de la sustantividad. Por otra parte, el momento talitativo influye en el momento de realidad, en virtud de la función transcendental, determinando un modo de realidad.

5. Cada cosa tiene su forma y modo de realidad. Su forma de realidad correspondería a su talidad, que le hace ser tal o cual cosa. Por su parte a cada forma de realidad en función transcendental determina un modo de realidad. Diversas formas de realidad pueden tener un modo de realidad semejante, por ejemplo, los diversos materiales inertes. Pero hay otras formas de realidad, como por

¹ Cfr. SE, pp. 147, 156 entre otras y RR, p. 33. En realidad llama sustantividad elemental a cada una de las notas consideradas aisladamente, pero podría utilizarse también para designar a las cosas que son fragmentos de una sustantividad plena.

ejemplo la vida, que dan lugar a modos de realidad distintos del de las cosas inertes. Entre los modos de realidad Zubiri distingue fundamentalmente tres: el de las cosas inertes, el de la vida y el de las personas.

6. Ahora bien, los modos de realidad se dividen en dos grandes **tipos**: los correspondientes a las esencias cerradas y las abiertas, que son las inteligentes. Si hay dos tipos y al menos tres modos, se dan distintos modos de realidad dentro de un mismo tipo de realidad. Así, por ejemplo, dentro de los modos de realidad pertenecientes a la vida: es distinto el modo de realidad de un chimpancé que el de una ameba, pero ambos modos pertenecen al tipo de esencias cerradas. Las esencias cerradas que, teniendo en cuenta la conclusión n. 3, es, propiamente hablando, sólo el Cosmos, determina un tipo de realidad distinto de una persona, que es esencia abierta.

7. Zubiri denomina a la persona «suidad», es decir, la persona no sólo tiene un momento de realidad y es «de suyo» como el resto de las cosas, sino que tiene su propia «realidad en propiedad». Esto se entiende a la luz de las conclusiones anteriores. Si en definitiva sólo el Cosmos tiene plenitud de sustantividad, sólo el Cosmos determina en función transcendental un tipo de realidad, con lo cual cada una de las cosas del Cosmos, que son solamente fragmentos del Cosmos tienen un momento de realidad, en cierto modo, participado del momento único² de realidad del Cosmos como tal³. En este sentido, se

² En este sentido afirma Zubiri que el momento de realidad es el mismo en todas las cosas. La cita completa dice así: «Cuando hay no sólo una cosa real, sino varias, entonces, puesto que en cada una de ellas el momento de realidad es formalmente abierto como realidad sin más, resulta que ese momento es el mismo en todas ellas», RR, p. 38.

podría entender lo que afirma cuando Zubiri habla, al tratar del momento de realidad, de la mismidad numérica de dicho momento: «no es que el concepto de realidad sea igual en las distintas realidades, sostiene, sino que se trata de una mismidad numérica. Cada nueva aprehensión se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma»⁴.

Pues bien, no sólo desde el punto de vista de la aprehensión hay mismidad numérica. Lo que aquí se sostiene es que en el cosmos hay mismidad numérica del momento de realidad, desde el punto de vista metafísico. La apertura de la transcendentalidad en el Cosmos tiene un sentido muy concreto: que todas las cosas tienen el mismo momento de realidad.

En este sentido también, y ya desde un punto de vista metafísico, el Cosmos tiene también «suidad», porque tiene un momento de realidad en propiedad.

Por otro lado las personas, al ser por sí mismas cada una sustantividades plenas, cada una tiene su momento de realidad único y lo tiene en propiedad porque sólo le corresponde a ella. Las personas tienen efectivamente su «realidad en propiedad», porque no la tienen participada por nadie. Son dueñas, además de sus propiedades, de su realidad.

³ En este sentido afirma que «el 'de suyo' concierne tan sólo al sistema mismo», o con otras palabras «el 'de suyo' es 'de suyo' sistémicamente», RR, p. 34.

⁴ IS, p. 119.

8. Tener su «realidad en propiedad» es un paso más a aquel que se dio en diversos momentos de la historia para conceptuar a la persona como diversa de las cosas en el plano de la subsistencia. El nivel de la subsistencia está más allá del de la substancia, pero con esta visión de la realidad subsistencia la tienen también las cosas. Por ello decir que la persona tiene su «realidad en propiedad» es determinar en qué se distingue la subsistencia de las personas con respecto a la subsistencia de las cosas.

9. Comparando el momento de realidad del Cosmos, que en él en su conjunto también es «suidad», con el de las personas, el tipo de realidad del Cosmos y el de las personas es distinto. En primer lugar porque el cosmos es esencia cerrada y la persona es esencia abierta. En efecto, la forma de realidad de la persona es distinta que la del Cosmos, porque aquélla tiene inteligencia, y da lugar a un modo y a un tipo de realidad distinto. Es decir todo el Cosmos, aunque él tenga suidad, no es equivalente a una persona porque aquél no es inteligente.

10. Teniendo en cuenta lo anterior se podrían establecer diversos niveles en el orden transcendental: uno el nivel del Cosmos, otro el nivel humano, y se podría establecer hasta un tercero, difícil de analizar desde el punto de vista estrictamente filosófico, que es el nivel de la divinidad. Zubiri distingue con claridad dos niveles y no cierra la posibilidad de la existencia de más.

11. Admitiendo los diversos niveles o grados transcendentales de realidad se podría decir que las propiedades transcendentales del Cosmos y de las personas se distinguen. Así se han recogido de

diversas obras de Zubiri las características de inteligencia, libertad, amor y realidad-con, que se podrían considerar características transcendentales de la persona humana.

Estos transcendentales antropológicos están caracterizados por la apertura: la inteligencia hace referencia a lo conocido, la libertad hace referencia a la acción libre y, sobre todo, a aquel para el que se actúa, el amor es siempre un amor a alguien. Por ello el nivel transcendental parece hacer referencia desde él mismo a una pluralidad de personas.

12. La apertura humana, por tanto, se descubre aquí desde un nivel superior: el nivel transcendental. La persona humana, en cuanto realidad, por sus características peculiares pide pluralidad de personas humanas. Esto supone fundamentar la socialidad humana en la persona no en la naturaleza. Desde Aristóteles se ha venido sosteniendo que el hombre es social por naturaleza. Era la naturaleza, en cuanto común, lo que fundaba la comunidad y la sociedad humana, mientras que la persona, en razón de su incomunicabilidad, parecía tender sobre todo a la individualidad. Plantear la apertura social desde la persona supone una nueva y más profunda fundamentación de la relación de cada persona con los demás.

13. Considerando más de cerca los diversos niveles transcendentales se ha analizado la unidad que se da en cada uno de ellos. Se ha visto que en el Cosmos la unidad, que en el nivel transcendental constituye el mundo, es una unidad consecuencia de la unidad del momento de realidad que es único para todo el Cosmos. En este sentido, puede afirmar Zubiri que «el mundo de todas las cosas reales

momento en el que **los demás** no funcionan como algo con que hago mi vida, sino **como algo que en alguna medida soy yo mismo**.

El mí mismo 'desde' el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás. El sí mismo, por tanto, está ontológicamente acompañado. Por tanto, **la persona constitutivamente hablando, se caracteriza, además de la autopropiedad de su momento de realidad, por la relacionalidad**.

16. El estatuto ontológico de la relacionalidad consiste, según Zubiri, en una **habitud entitativa**, una *ἐξίς*, como le llamaban los griegos. La habitud zubiriana es una característica de los seres vivos según la cual se enfrentan a las cosas que les rodean. En este caso es un modo de enfrentarse a los demás hombres, y el modo como los demás quedan ante uno.

17. Por otra parte, Zubiri reconoce una habitud según la cual los demás funcionan como otros, y otra por la que los demás funcionan como personas. La primera da lugar a la comunidad, según la cual los hombres se organizan en colectividad. Es el reino de lo impersonal. En ella, en función transcendental, se comparte una realidad común.

La segunda habitud lleva a la comunión de personas, según la cual las personas se compenetran. En ella, en el nivel transcendental, se comparte la realidad personal o una realidad común a la que sólo tienen acceso las personas compenetradas.

18. Dentro de la habitud que da lugar a la comunión de personas se da una habitud especial que es la que posibilita la

es entonces idénticamente 'el mismo'»⁵.

14. Sin embargo, en ese mundo, en cierto modo, no entran las personas, porque su momento de realidad, propio y propiedad de cada una, es de una densidad metafísica mayor que el momento de realidad del Cosmos. Visto desde otro punto de vista si «mundo es la función transcendental del cosmos»⁶, la función transcendental de la persona tendrá que dar lugar a otro «mundo» diferente.

Por tanto, la unidad correspondiente al nivel transcendental formado por las personas es más complicada. En este sentido se han distinguido dos tipos de Mundo, el Mundo del Cosmos, caracterizado por la unidad, y el «Mundo de las personas» que se convierte en un verdadero transcendental complejo, en cuanto que aúna una multitud de sustantividades, que tienen cada una su propio momento de realidad en propiedad.

15. Al tratar de la persona como apertura se ha visto que las personas nunca se pueden dar solas. Esencialmente están acompañadas por las cosas y, sobre todo, por las personas. Eso se resumía en decir que la realidad humana es «realidad-con». Ese «con» en opinión de Zubiri es un momento formal de la sustantividad humana en su dinamismo vital. Pero en su opinión la estructura vital del «con» está apoyada en una estructura más honda que es el «desde sí mismo», que consiste en «un momento estructural del 'mí mismo' en cuanto tal». Ese sí mismo es la persona misma. En la persona hay un

⁵ RR, p. 38.

⁶ RR, p. 39.

compenetración especial que se da entre el varón y la mujer. En el hombre la estructura del phylum no es algo accidental. La persona humana está internamente diferenciada por una estructura que podríamos llamar familiar, porque de ella surge la familia. En este sentido la **sexualidad**, es decir, la masculinidad y la feminidad, que llevan a las personas humanas a ser varón o mujer, **se puede ver en el nivel talitativo como una habitud** por la cual el otro, de distinto sexo, «queda» como varón o mujer. La sexualidad en el hombre en el nivel talitativo es una habitud, un modo de enfrentarse con el otro que es o varón o mujer, que posibilita una de las compenetraciones personales más importantes y plenas que se pueden dar en el ser humano.

19. Este modo de quedar es necesariamente **disyunto**. Por ello, se puede afirmar que esa habitud incluye una **relación constitutiva** y en cierto modo también transcendental, aunque ambas, en opinión de Zubiri se sitúan en el plano talitativo. Esto se podría justificar por las siguientes razones:

1) En primer lugar es una relación porque tiene dos términos. El ad aliud esencial de toda relación está presente.

2) La masculinidad y la feminidad dicen referencia cada una a la otra, en cuanto diferente a sí misma. Varón y mujer, en cuanto tales, no tienen sentido uno sin el otro, puesto que sus diferencias están pidiendo las opuestas a él, que le son complementarias.

20. La habitud sexual da lugar en el nivel talitativo a dos formas de realidad: la forma varón y la forma mujer. Se trata de una

habitud disyunta que tiñe todas las dimensiones de cada uno y configura un modo de tener su propia naturaleza y un modo de apertura a las cosas y a las demás personas. En este sentido se puede llamar transcendental porque trasciende y connota todas las potencias humanas y todos los actos de apertura y hasta la apertura misma.

21. Esa habitud disyunta que modula todas las dimensiones humanas, en el nivel transcendental, que Zubiri denomina respectividad, determina dos modos de realidad, ambos incluidos en el mismo tipo de realidad: la tipicidad de esencia abierta que corresponde a la realidad personal. La persona definida como autoposición y apertura, tiene dos modos y la apertura humana está también dualmente modalizada. En la transcendentalidad que es en sí mismo apertura, la sexualidad configura dos modos de abrirse en cuanto persona a los otros. La sexualidad que está, en cierto modo, presente en el mundo animal, sólo en el hombre se eleva a un nivel personal.

22. Por todo ello se puede decir que todo lo humano, también la persona, o es femenino o masculino. En este caso se podría hablar de una especie de transcendentalidad disyunta, determinada por lo que la habitud de la sexualidad tiene de relación ontológica. La persona humana que es en sí misma apertura transcendental, en virtud de una relación ontológica, es disyunta y complementaria. Atendiendo a las características que fenomenológicamente distinguen al varón de la mujer se podría caracterizar la persona masculina como REALIDAD-DESDE y a la persona femenina como REALIDAD-EN. Es decir, la relacionalidad se podría caracteriza con preposiciones, en virtud de la dirección que en cada uno de ellos toma su apertura.

23. Por tanto, se podría afirmar que el mundo humano, además de la pluralidad de personas, está modalmente diferenciado, porque acoge dos modos diversos de ser persona, el modo masculino y el modo femenino, que suponen dos modos diversos de estar abiertos entre ellos y a los demás. La realidad propia de la persona está, por tanto, internamente diferenciada. En consecuencia se podría decir que en nivel transcendental humano el dos es transcendental, porque cada persona humana se abre a las demás como varón o como mujer. La realidad humana es en este sentido una realidad disyunta.

En ese sentido la comunión personal que se da entre varón y mujer es la más plena, porque lleva a compartir cada uno la realidad del otro, enlazando ambas en una unidad que acoge las dos realidades disyuntas. Esto supone una unidad en otro orden superior y da lugar a una gran plenitud.

En definitiva, y dicho con otras palabras, la transcendentalidad humana es diversa a la del Cosmos, en cuanto que acoge una pluralidad de personas que tienen su realidad en propiedad, pero también porque está modulada, además, por una doble apertura a los demás que es masculina o femenina. Esto da lugar a una respectividad disyunta en el «Mundo» propio de las personas.

En este sentido, empleando un lenguaje zubiriano y sacando consecuencias de su propio pensamiento, aunque él no habló de ello, se podría hablar de un «mundo» humano, y dentro de él de una respectividad disyunta, o bien masculina o femenina.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFIA**I. OBRAS DE ZUBIRI:**

ZUBIRI, X., Naturaleza, Historia y Dios, Alianza editorial, Madrid 1987 (1ª ed., 1944 en Editora nacional).

ZUBIRI, X., Sobre la esencia, Alianza editorial, Madrid 1985 (1ª ed. 1962 en Moneda y Crédito) 574 pp.

ZUBIRI, X., Cinco lecciones de filosofía, Alianza editorial, Madrid 1988 (1ª ed. 1963 en Soc. de Estudios y Publicaciones).

ZUBIRI, X., Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad, Alianza editorial, Madrid 1980, 288 pp.

ZUBIRI, X., Inteligencia y Logos, Alianza editorial, Madrid 1982, 398

pp.

ZUBIRI, X., Inteligencia y Razón, Alianza editorial, Madrid 1983, 354 pp.

ZUBIRI, X., El hombre y Dios, Alianza editorial, Madrid 1984, 414 pp.

ZUBIRI, X., Sobre el hombre, Alianza editorial, Madrid 1986, 709 pp.

ZUBIRI, X., Estructura dinámica de la realidad, Alianza editorial, Madrid 1989, 356 pp.

ZUBIRI, X., Sobre el sentimiento y la volición, Alianza Editorial, Madrid 1992, 458 pp.

ZUBIRI, X., El problema filosófico de la historia de las religiones, Alianza Editorial, Madrid 1993, 404 pp.

ZUBIRI, X., Siete ensayos de Antropología Filosófica, ed. Univ. de Santo Tomás, Bogotá 1982, 244 pp. (Se recogen en esta obra los siguientes artículos de Zubiri: El origen del hombre, El hombre, realidad personal, El problema del hombre, El hombre y su cuerpo, Notas sobre la inteligencia humana, La dimensión histórica del ser humano, El problema teológico del hombre).

ZUBIRI, X., Transcendencia y física, en «Gran Enciclopedia del mundo», Durván, Bilbao 1964, pp. 419-424.

ZUBIRI, X., Dimensión histórica del ser humano, en «Realitas» I (1974) 11-69.

ZUBIRI, X., Concepto descriptivo del tiempo, en «Realitas» II (1976) 7-47.

ZUBIRI, X., Respectividad de lo real, en «Realitas» III-IV (1979) 14-43.

ZUBIRI, X., Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía, en «Est. Ecl.» 56 (1981) 41-59.

ZUBIRI, X., Dos etapas, en «Revista de Occidente» 32 (1984) 43-50.

ZUBIRI, X., Sobre el problema de la Filosofía I, en «Rev. de Occi.» 115 (1933) 51-80; reeditada en «Convivium» 5 (1993) 82-98 y II, en «Rev. de Occi.» (1933) 83-117.

ZUBIRI, X., Filosofía y Metafísica, en «Cruz y Raya», 30 (1935) 7-60.

ZUBIRI, X., El hombre, realidad personal, en «Revista de Occidente», 2ª época, n. 1, (1963) pp. 5-29.

ZUBIRI, X., Notas sobre la inteligencia humana, publicado por primera vez en «Asclepio» (1966-67) pp. 341-353.

II. ESTUDIOS SOBRE ZUBIRI:

Cfr. LAZCANO, R., Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri, Madrid, ed. Revista Agustiniana, 1993.

La siguiente bibliografía corresponde a las obras consultadas, por considerarlas más cercanas a los temas tratados en esta tesis:

AISA, Isabel, De la posibilidad de perspectivas o niveles de la transcendentalidad. A propósito del orden transcendental de Xavier Zubiri, en «Thémata» 4 (1987) 7-13.

- The human openness in Xavier Zubiri en «Analecta Husserliana» 29 (1990) 275-284.

ARELLANO, Jesús, la idea del orden transcendental, en «Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía» 1 (1964) 29-83.

ARTOLA, J.M., En torno a 'Sobre la esencia' de X. Zubiri, en «Estudios Filosóficos» 30 (1963) 297-332.

BACIERO, Carlos, Inteligencia sentiente y metafísica de la actualidad, en «Revista de Filosofía» 2ª ep. 5 (1982) 139-144.

- Metafísica de la individualidad, en «Realitas» I (1972-1973) 159-219.

- Conceptuación metafísica del 'de suyo', en «Realitas» II (1974-1975) 313-350.

BAÑÓN, Juan, Reidad y campo en Zubiri, en «Rev. Agustiniana» 34 (1993) 233-265.

- Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri, en «Cuadernos salmantinos de Filosofía» 19 (1992) 287-312.

CAMPO, Alberto (del), El hombre y el animal, en «Realitas» III-IV, pp. 239-279.

- La función transcendental en la filosofía de Zubiri, en «Realitas» I, pp. 141-157.

CERCÓS SOTO, José, El problema del ser en Zubiri, en «Estudios Filosóficos» 120 (1993) 325-345.

CEREZO, Pedro, El giro metafísico en Xavier Zubiri, en «Diálogo filosófico» 25 (1993) 59-88.

CONILL, Jesús, Relevancia y aportación filosófica de Zubiri, en «Diálogo filosófico» 25 (1993) 82-86.

DOMINGO MORATALLA, Agustín, Un humanismo del siglo XX: el personalismo, ed. Cincel, Madrid, 1985, corresponden a Zubiri pp. 167-180.

ELLACURÍA Ignacio, La idea de estructura en la filosofía de Zubiri, en «Realitas» I (1974) 71-139.

- Introducción crítica a la antropología de Zubiri, en «Realitas» II (1976) 49-137.

FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, Pilar, El hombre, esencia abierta y

persona, en «Cuadernos de Filosofía Latinoamericana», 17 (1983) 41-50.

FERRAZ FAYOS, Antonio, Zubiri: el realismo radical, ed. Cincel, n. 49 (1988) 242 pp.

- Realidad y ser según Zubiri, en VARIOS, Raíces y valores históricos del pensamiento español (Constantina, Fundación Fernando Rielo 1990) pp. 59-95.

GÓMEZ CAMBRES, Gregorio, La Realidad personal. Introducción a Zubiri, Librería Agora, Málaga 1983, 275 pp.

- Zubiri: el realismo trascendental, ed. Agora, Málaga 1991, 170 pp.

GONZALEZ, Antonio, La novedad teológica de la filosofía de Zubiri, en «Fundación Xavier Zubiri», 1 (1993) 3-38.

- La idea de mundo en la filosofía de Zubiri, en «Miscelánea Comillas» 44 (1986) 485-521.

GRACIA GUILLÉN, Diego, Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri, ed. Labor, Madrid 1986, 268 pp.

- Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás, en «Cuadernos salmantinos de filosofía», 11 (1984) 63-106.

- Notas para una historia de la antropología, en «Asclepio» 1971, pp. 211-248.

INCIARTE, Fernando, Observaciones histórico-críticas en torno a X. Zubiri, en «Anuario filosófico» 4 (1971) 183-244.

LACILLA RAMAS, M^a Fernanda, Consideración genética de la

respectividad en «Burgense» 31 (1990) 115-198.

- La respectividad en Zubiri, ed. Universidad Complutense, Madrid 1990, colecc. tesis doctorales, nº 252/90.

LEGIDO, M., La meditación sobre la esencia de Zubiri, en «Salmanticensis» 10 (1963) 363-381.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, La cultura y el sentido de la vida, en PPC, 1993, pp. 81-154.

- El sentimiento estético y la fruición de la realización, según Zubiri, en «Revista Agustiniana» 34 (1993) 335-365.

- La realidad humana según Xavier Zubiri, en «Revista Agustiniana» 26 (1985) 425-450.

- La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro, en «Realitas» I (1972-1973) 457-476.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, Genealogía de la palabra 'realidad', en «Cuadernos de Filosofía Latinoamericana» (1993) 99-113.

MARTÍNEZ SANTAMARTA, Ceferino, La 'respectividad' entre el hombre y la realidad en Xavier Zubiri, en «Naturaleza y gracia» 23 (1976/2) 269-280.

MONTERO MOLINER, Fernando, Esencia y respectividad según Xavier Zubiri, en «Realitas» I (1972-1973) pp. 437-455.

NICOLÁS MARÍN, Juan Antonio, Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri, en «Pensamiento» 42 (1986) 87-102.

NINO MESA, Fidedigno de J., Los otros como posibilidades mías, en «Cuadernos de Filosofía Latinoamericana» (1993) 71-86.

ORTIZ-OSÉS, A., El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri, en «Pensamiento» 33 (1977) 77-85.

PINTOR RAMOS, Antonio, Las bases de la filosofía de Zubiri: realidad y verdad, Publ. Univ. Pont. Salamanca, Salamanca 1994, 374 pp.

- Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana, Publ. Univ. Pont. Salamanca, Salamanca 1993, 319 pp.

- Vigencia de la filosofía de Zubiri en «Diálogo filosófico» 25 (1993) 65-70.

- Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri, en «Revista de Filosofía» (México) 23 (1990) 150-186.

- Dios y el problema de la realidad en Zubiri, en «Cuadernos de pensamiento» 1 (1987) 107-121.

ROVALETTI, M^a Lucrecia, Esencia y realidad. La función transcendental de la esencia en la filosofía de Zubiri, López Libreros, Buenos Aires 1979.

SAEZ CRUZ, Jesús, La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri, en «Cuadernos salmantinos de filosofía» 19 (1992) 313-362.

SIMONPIETRI MONEFELDT, Fannie, A., El acceso del hombre a la realidad según Xavier Zubiri, en «Anuario Filosófico» 22 (1989/2) 113-130.

- La antropología filosófica en 'Sobre la esencia' de Xavier Zubiri, en «Dialigos» , Puerto Rico, 4 (1973) 103-115.

SUÁREZ MEDINA, Gabriel, Socialidad de la realidad personal, en «Cuadernos de Filosofía Latinoamericana» (1993) 55-69.

TRÍO, Isabel E., La libertad en Xavier Zubiri, Universidad de Puerto Rico, 1988.

VILLANUEVA, Francisco Javier, La dimensión individual del hombre en Xavier Zubiri, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae 1992, 325 pp.

III. BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA PERSONA

BOECIO, Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, en J. MIGNE, Patrologiae. Cursus completus, Paris, Vrayet de Surcy, 1847, PL 64, 1343.

BUBER, Martin, Yo y tú, trad. Carlos Díaz, Caparrós editores, Madrid 1993, Tít. or.: Ich und Du, 1923, epílogo 1957.

- ¿Qué es el hombre?, FCE, México 1949; primera edición en hebreo 1942;

CABA, Pedro, La filosofía de la presencia humana, ed. Herrero, Mexico 1961.

CARLO, W., The ultimate reducibility of essence to existence in existential Metaphysics, The Hague, 1966.

CARDONA, Carlos, Metafísica del Bien y del mal, Eunsa, Pamplona 1987.

CASTILLA Y CORTAZAR, Bl., Las coordenadas de la estructuración del 'yo'. Compromiso y Fidelidad en Gabriel Marcel, en Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1994, 86 pp.

CLEMENT, Olivier, Sobre el hombre, ed. Encuentro, Madrid 1983, pp. 268. Ti. or. Questions sur l'homme, ed. Stock, Paris 1972

COLL, Josep M., Filosofía de la Relación interpersonal, 2 vol. en PPU (Publ. Univer. Ponti. Barce) Barcelona 1990.

CHOZA, Jacinto, Manual de antrología filosófica, Rialp, Madrid, 1988.
- La realización del hombre en la cultura, Rialp, Madrid 1990 ('Theia mania'. La culminación del eros, pp. 293-310).

FABRO, Cornelio, Participation et causalité selon Sto. Thomas d'Aquin, Louvain, Paris, 1961.

- Tomismo e pensiero moderno, Roma, 1969.

FORMENT, Eudaldo, Ser y persona, 2ª ed., Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983, 528 pp.

- Persona y modo substancial, ed. PPU, Barcelona 1983.

GILSON, Étienne, L'être et l'essence (problèmes et controverses), Paris, 1948.

- Jean Duns Scot, Vrin, Paris 1952.

- El ser y los filósofos, Eunsa, Pamplona 1979. Tít. or.: Being and some Philosophers, 1949, The Medieval Studies of Tononto, Inc.

GONZÁLEZ, Ángel Luis, Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona, 1979, 253 pp.

HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Neomarius Verlag Tübingen, 1949, (1ª ed. 1927); trad. esp.: Ser y Tiempo, en FCE, Buenos Aires 1987, 6ª reimp. Trad. José Gaos.

- Carta sobre el humanismo, ed. del 80, Buenos Aires, 1988. Conferencia pronunciada en 1947.

- ¿Qué es metafísica?, ed. siglo veinte, Buenos Aires 1983. Trad. Xavier Zubiri. Conferencia pronunciada en 1929. Tít. Or.: Was ist Metaphysik?.

GADAMER, H. G. y VOGLER P. (dir), Neue Anthropologie, ed. Verlag, Stuttgart, 1970. Trad. esp. Nueva Antropología, 4 vol., ed. Omega, Barcelona 1975. (Los tomos 1 y 2: Antropología Biológica, Trad. M. Costa, el t. 4 de Antropología Cultural, trad. E. Torres y I. Trowsky).

GARAY, Jesús (de), Diferencia y libertad, ed. Rialp, Madrid 1992.

- Los sentidos de la forma en Aristóteles, Eunsa, Pamplona 1987, 246 pp.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad, en

Eunsa, Pamplona 1967, pp. 241.

GEVAERT, Joseph, El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica, Salamanca, Sígueme 1986. Tít. or.: Il problema dell'uomo.

GONZALEZ, Graciano, E. Levinas. Humanismo y ética, Cincel, Madrid, 1986.

GUARDINI, Romano, Mundo y Persona, ed. Guadarrama, Madrid 1963, Tít. orig. Welt und Person, 1954.

GUITON, Jean, Ensayo sobre el amor humano, ed. Sudamericana, Buenos Aires 1968.

LACROIX, Jean, Le personalisme. Sources, fondaments, actualité, Chonique Sociale, Lyon 1981, 145 pp.

LEVINAS, Emmanuel, Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité, M. Nijhoff, La Haye, 1961; trad. esp.: Daniel E. Gillot, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, en Sígueme, Salamanca 1977, 315 pp.

- Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, Montpellier 1972. Trad. esp.: Humanismo del otro hombre, Siglo XXI, México 1974.

- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, M. Nijolff, La Haye, 1974; trad. esp.: De otro modo que ser o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1987.

LEWIS, C.S., Los cuatro amores, Rialp, Madrid, 1989.

LÓPEZ MORATALLA, Natalia (dir), Deontología Biológica, ed. Eunsa, Pamplona 1987 (Sobre todo dos artículos de **RUIZ-RETEGUI, A.**, La Ciencia y la fundamentación de la Etica. I: La dignidad humana. II: La pluralidad humana, sobre la persona humana).

LÓPEZ QUINTAS, Alfonso, Estética de la creatividad, PPU, Barcelona 1987.

MARCEL, Gabriel, Etre et Avoir, ed. Montaigne, Paris, 1935. Trad. esp.: I. Diario metafísico, Guadarrama, Madrid 1969.

- Du refus a l'invocation, ed. Gallimard, Paris, 1940.

- Homo viator, ed. Montaigne, Paris 1945.

- Position et aproches concrètes du Mystère ontologique, ed. L. Vrin, Paris 1949. Existe trad. española de José Luis Cañas, ed. Encuentro, Madrid 1987.

- El misterio del Ser, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1951.

- El hombre problemático, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1956.

- Dignité humaine, ed. Montaigne, Paris 1964.

MARIAS, J., Antropología metafísica, ed. Rev. de Occ. Madrid 1970, 318 pp.

- Mapa del mundo personal, Alianza, Madrid, 1993, 206 pp.

MARTÍNEZ PORCELL, Juan, Metafísica de la persona, PPU, Barcelona 1992, 445 pp.

MELENDO GRANADOS, Tomás, Ocho lecciones sobre el amor humano, Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 1992, 191 pp.

MÉNDEZ, Julio Raúl, El amor fundamento de la participación metafísica, ed. Sudamericana, U. Católica de Salta, Buenos Aires, 1990.

MOUNIER, Emmanuel, Le personalisme, 12 ed. Presses Universitaires Paris 1971 (1ª ed 1950), trad. esp.: ed. Universitaria Buenos Aires 1962.

- Introduction aux existentialismes, Gallimard, Paris 1962, trad. esp.: ed Guadarrama 1973.

PAREYSON, L., Esistenza e persona, 4ª ed., Génova, Il Melangolo, 1985, 294 pp.

PIEPER, J., El Amor, Rialp, Madrid, 1969.

POLO, L., Quién es el hombre, ed. Rialp, Madrid 1991, 268 pp.

- Presente y futuro del hombre, ed Rialp, Madrid 1993, 208 pp.

- Claves del nominalismo y del idealismo, Servicio de publicaciones de la Univ. de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 5, Pamplona, 1993, 150 pp.

- El conocimiento habitual de los primeros principios, Servicio de publicaciones de la Univ. de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 5, Pamplona, 1993, 83 pp.

- Hegel y el posthegelianismo, Univ. de Piura, Perú 1985.

RICOEUR, Paul, La metáfora viva, ed. Cristiandad, Madrid 1980, 437 pp. Trad. es. Agustín Neira. Tít. or.: La métaphore vive, ed. Seuil, Paris 1975. Contiene ocho estudios sobre poética y retórica. Los más importantes: III: Metáfora y semántica del discurso y VIII: Metáfora y discurso filosófico.

RICARDO DE SAN VICTOR, De Trinitate. La Trinité, ed. bilingüe, por Gaston Salet, en «Sources Chrétiennes» n. 63, Ed. Du Cerf, Paris 1959.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón, Heidegger y la crisis de la época moderna, ed. Cincel, Madrid 1987.

ROF CARBALLO, J., El hombre como encuentro, Alfaguara, Madrid 1973, 536 pp.

- Violencia y ternura, Espasa Calpe, Madrid 1988, 394 pp.

SAHAGÚN LUCAS de, J. (dir), Antropologías del s. XX, ed. Sígueme, Salamanca 1979. (Se recoge el pensamiento antropológico de Skinner, Freud, Theilhard de Chardin, Max Scheller, Mounier, Riqueur, Ebner, Rahner, Lukács, Boch, Lévi-Strauss y la antropología cultural).

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, Tierra de hombres, en Obras completas, Plaza Janés, Barcelona 1967.

SAN AGUSTIN, De Trinitate, en PL 42, 819-1098, versión bilingüe La Trinidad, en «Obras completas», t. V, BAC, Madrid 1948.

SARTRE, Jean-Paul, El existencialismo es un humanismo, ed. del 80, Buenos Aires, 1988.

SCHELER, Max, El puesto del hombre en el cosmos, Trad. José Gaos, 13ª ed., ed. Losada, Buenos Aires 1984. Tit. or.: Die Stellung des Menschen im Kosmos.

- Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, trad. Hilario Rodríguez, en revista de Occidente Argentina, Buenos Aires 1948. Tít. or.: Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik.

TAYLOR, Charles, Sources of the Self: The Making of Modern Identity, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

THIBON G., Entre el amor y la muerte, Rialp, Madrid 1977, 142 pp.
- La crisis moderna del amor, ed. Fontanella, Barcelona 1976, 130 pp.
Tít. or.: La crise moderne de l'amour.

TOMAR ROMERO, Francisca, Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill, PPU, Barcelona 1993, 363 pp.

TOMÁS DE AQUINO, Opuscula philosophica, cura et studio SPIAZZI, R. M., ED Marietti, Romae 1954.

- De ente et essentia, trad. esp. Manuel Fuentes Benot, Aguilar 1981.

- De veritate, en Quaestiones disputatae, v. I, cura et studio SPIAZZI, R., Marietti, Romae 1949.

- Tratado de Dios Uno, en la Summa Theológica, I, qq. 1-26, ed. bilingüe en BAC, t. I, Madrid 1964.

- Tratado de Dios Trino, en Summa Theologica, I, qq. 27-43, ed. bilingüe en BAC, t. II, Madrid, 1948.

- Dios su existencia, su naturaleza en Summa Contra Gentiles, libro Uno, ed. Bilingüe en BAC, tomo I, Madrid 1967.

- Misterios divinos y postrimerías, en Summa Contra Gentiles, libro IV, ed. Bilingüe en BAC, t. II, Madrid 1968.

VERGES, Salvador, Persona y Comunicación. Antropología Filosófica, Univ. de Deusto 1984.

VV.AA., ¿Qué es el hombre?, vol I y II, Inst. Ciencias del hombre, Madrid, 1986 (escriben: J. Arana; P. Laín E.; J. Huarte; J.M. Delgado; J. Rof; J. Marías; Ll. Barraquer Bordas; M. Yela; F. Mayor).

WILHELMSSEN, Fr. D., La metafísica del amor, ed. Rialp, Madrid 1964.

WOJTYLA, K., Persona e atto, Librería Editrice Vaticana, 1982, trad. española: Persona y acción, BAC, Madrid 1982. texto definitivo en inglés: The Acting Person.

- Amor y responsabilidad, ed. Razón y fe, Madrid 1978.

- Esplendor de paternidad, ed. BAC, trad. del polaco: Rodon Klemensiewicz, Anna, adaptación literaria: Parera Galmés, Bartolomé, Madrid, 1990 pp. 127-177 (Drama). Tít. or.: Promieniowanie ojkostwa.

IV. ARTÍCULOS SOBRE LA PERSONA:

ALTAREJOS, Fr., La trascendencia de la persona en acción, en Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, t. II, Pamplona 1991, pp. 1043-1061.

ALVAREZ TURRIENZO, Saturnino, El Cristianismo y la formación del concepto de persona, en Homenaje a Xavier Zubiri, ed. Moneda y crédito, Madrid 1970, t. I, pp. 43-78.

AQUINO, R. Q., Karol Wojtyla's Philosophy of the Acting Person, «Philip Sacr.» 20 (1985/60) 427-438.

BEORLEGUI, C., De la autonomía a la alteridad. Hacia una nueva racionalidad, en «Letr Deusto» 17 (1987:38) 41-62.

BUDA, Carmine, Evolución del concepto de persona, en «Revista de Filosofía», Madrid, 15 (1956) 243-259.

CAMPELO, M.M., Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana, «Est Agust» 20 (1985/3) 529-570.

CANDELA, J., Base para una teoría personalista del sujeto, «Est Fil» (Vallad) 34 (1985) 227-252.

CARDONA Carlos, Ser y libertad, en «Anuario filosófico» 19 (1986) 163-171.

CASAUBON, Tomas Agustín, En torno al concepto de dignidad, en «Sapientia» 41 (1986) 306-9.

CORVEZ, M., Existence et essence, en «Revue Thomiste» 51 (1951) 305-330.

CROSBY, John F., The incommunicability of human persons, in «The Thomist» 57 (1993) 403-442.

DERISI, Octavio N., Carácter racional de la libertad, en «Sapientia» 40 (1985) 9-12.

FLANCE DE, Joseph, La personne et l'autre, en «Aquinas» 16 (1973) 16-32.

FORMENT, Eudaldo, Amor y comunicación, en «Espíritu» (1988) 5-34.

- El personalismo de Santo Tomás en «Sapientia» 45 (1990) 277-294.

GIL, U. Un estudio antropológico: Persona y Acto de Karol Wojtyła en «LumVit» 36 (1985) 261-283.

GILBERT, P., L'Acte de'être: un don, en «Science et Esprit» 41 (1989/3) 265-286.

- El acto como don, en «Revista de Filosofía» (México) 23 (1990/1) 28-52.

GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique, Sobre la noción de persona, en «Rev. de estudios políticos» 47 (1949) 104-116.

- Más sobre la persona, en «Rev. de estudios políticos» 49 (1950) 107-124.

GONZALEZ, Graciano, La filosofía de la subjetividad de E. Levinas, en Antropologías de s. XX, ed Sígueme, Salamanca 1994.

HÖÖL, L., La dignidad del hombre, imagen de Dios en la Const. Pastoral del Vaticano II, en Dios y el hombre, VI Simp. Interna. Teología, U. de Navarra, 1985, pp. 477-494.

HOROSZ, William, The image of man in human transcendence. A proposed definition, in «Philos. Today» 30 (1986) 290-304.

JIMENEZ GUERRERO, A., La persona humana. Síntesis de la concepción antropológica de Karol Wojtyła, en «Espiritu» 35 (1986) 35-54.

- El concepto de persona en Karol Wojtyła, Tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona 1985.

JORDAN, SH.M. The Moral Community of Persons, «Phil Today» 30 (1986 2/4) 108-118.

KNEE, Philip, Solitude et sociabilité. Rousseau et Sarte, en «Dialogue» 26 (1987) 427-35.

KRAPIEC, M.A., The person and Society, «Angel» 62 (1985) 609-623.

LANDUCCI, P.C., Il tavolo di prova della dignità umana, «Renovatio» 21 (1986/2) 222-234.

LANTIER, Silvano, Principio di persona e analogia entis, pp. 174-194 en Metafore dell'invisibile. Recerche sull'analogia. Contributti al XXXIII Convegno del Centro di Studi filosofici de Gallavate, aprile 1983, Brescia, Morcelliana, 1984, 292 pp.

LOBATO, A., La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła, en «Angelicum» 56 (1979) 165-210.

- Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre, en «Aquinas» 30 (1987) 175-211.

LÓPEZ AZPITARTE, E. El derecho a la intimidad personal, CIAS 34

(1985) 340-350.

LOSADA, J., Comunidad y Persona humana, «RCatInt» 4 (1982/2) 26-38.

LOUGHRAN, J.N., The Moral Idea of the Person, «Int PhilQ» 26 (1986/2) 147-160.

MARRA, B., Comunicazione e intersoggettività, «Sapienza» 39 (1986/3) 331-336.

NÉDONCELLE, M., Les variations de Boèce sur la persone, en «Revue des Sciences Religieuses», 29 (1955) 201-238.

- Prosopon et Persona dans la antiquité classique, en «Revue des Sciences Religieuses», 3-4 (1948) 277-300.

NELKIN, Norton, What is it like to be a person', en «»Mind. Lang 2 (1987) 220-41.

NOT, Louis, Point de vue sur la notion de personne, in «Rev. Fac. Letr. Filos.» (Porto) 3 (1986) 125-162.

PERFECTO José Ricardo, La apertura al tu trascendente y la comunicación del hombre, en «Logos» Mexico, 12 (1984), n 34, 123-160.

POLO, Leonardo, Ser y Comunicación, en YARCE, J. (ed), Filosofía de la Comunicación, ed. Eunsa, Pamplona 1986, pp 61-75.

- Tener y dar, en Estudios sobre la Enc. 'Laborem exercens', BAC,

Madrid 1987, pp. 201-230.

- La coexistencia del hombre, en Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, t. I, Pamplona, 1991 pp. 33-48.

- La libertad posible, en «Nuestro Tiempo», n. 234, XII (1973) 54-70.

- Libertas transcendentalis, en «Anuario Filosófico» 26 (1993/3) 703-716.

RIVA, Clemente, Origine del concetto di persona, «Iustitia», jul-sept (1964) 205-211.

RODRÍGUEZ LUÑO, A., El ser como libertad, en «Scripta Theologica» 24 (1992/2) 459-477.

SAINATI, Vittorio, Esistenza e persona. (A proposito di L. Pareyson, *Esistenza e persona*, 4ª ed.) en «Teoria» Pisa 7 (1987) 131-137.

SANCHIS, A., El quehacer moral de la persona humana, «Escr. Vedat» 15 (1985) 355-368.

SANCHO, J., Imagen de Dios y dignidad humana, en Dios y el Hombre, VI Simp. Inter. Teol., Univ. de Navarra, Pamplona 1985, pp. 495-504.

SANTOS, F.R. DOS, Ao encontro da pessoa humana, «Itinerarium» 31 (1985/123) 361-381.

SCANNONE, J.C., Filosofía primera e intersubjetividad. El apriori de

la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico, «Stromata» 46 (1986 3/4) 367-386.

STOCK, K., Ist die Bestimmung der Person noch offen?, Evt 45 (1985) 290-297.

SZCZEPANSKI, J. Individuality and the Elimination of Evil, «Dialekt Hum» 13 (1986 2/3) 23-40.

SZOSTEK, A., Karol Wojtyła's View of the Human Person in the light of Experience of Morality, «PrAmCatPhilAs» 40 (1986) 50-64.

TEJERINA ARIAS, Gonzalo, Persona. Sobre el radical cristiano del humanismo de E. Mounier, en «Acontecimiento» 8 (1987) 45-53.

TYMIENIECKA, Anna-Teresa, Armonía en el devenir. La espontaneidad de la vida y la autoindividuación, en «Rev. Filos.» Costa Rica, 23 (1985) 121-30.

TISCHNER, Jozef, L'irradiazione della reciprocità creatrice, en Karol Wojtyła, Filósofo, Teólogo, Poeta, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1984, pg. 307-312.

VV.AA., Persona Humana, en «ReatInt» 4 (1982/2). Nº monográfico.

YEPES STORK, Ricardo, Leonardo Polo y la historia de la Filosofía, en «Anuario Filosófico» 25 (1992/1) 101-124.

WOJTYLA, K., The structure of self-determination as the core of the

theory of the person, en «Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario», Atti del Congresso Internazionale, Roma-Napoli 17-24 Aprile 1974, t. VII, pp. 37-44.

V. BIBLIOGRAFÍA SOBRE MASCULINIDAD-FEMINIDAD

AMOROS, Celia, Hacia una crítica de la razón patriarcal, ed. Anthropos, Barcelona, 1985, 2 ed. 1991, 331 pp.

ARANDA PEREZ, Gonzalo, Varón y mujer. La respuesta de la Biblia, Instituto de Ciencias para la Familia, ed. Rialp, Madrid 1991, 344 pp.

ARNALDICH, L., El origen del mundo y del hombre según la Biblia, ed. Rialp, Madrid 1958.

AUBERT, J.M., L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme, Cerf. París, 1988, 274 pp. Existe una versión anterior, de la que hay traducción española titulada La mujer. Antifeminismo y cristianismo, Herder, Barcelona 1976, 220 pp.

BADINTER, E., El uno es el otro Trad. esp. Marga Latorre, ed. Planeta, Barcelona 1987. Tít.or.: L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes, Ed. Odile Jacob, 1986.

- XY de l'identité masculine, ed. Odile Jacob, 1992, 314 pp. Trad. esp. Alianza, 1993.

- ¿Existe el amor maternal?, Barcelona, Paidós-Pomare, 1981. Tít.

or.: L'Amour en plus: histoire de l'amour maternel (XII-XX ss.).

BEAUVOIR, S., (de), Le Deuxième Sexe, París, Gallimard, 1949.
Trad. española. Aguilar, en obras completas, t. II, 890 pp.

BLAQUIERE, Georgette, La gracia de ser mujer, Palabra, Madrid, 1987, La grâce d'être femme, Seuil, Paris, 1987.

BLY, Robert, Iron John (Juan de Hierro), trad. Daniel Loks, ed. Plaza Janés Barcelona 1992.

BUXÓ, M^a Jesús, Antropología de la mujer, Anthropos Barcelona 1988.

BUYTENDIJK, F.J.J., La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia, Trad. esp. Revista de Occidente, Madrid, 1970. Tít. or.: La Femme, sa manière d'être, de paraître, d'exister, Paris, Desclée de Br., 1967 (aunque conserva aún prejuicios masculinizantes consigue mostrar aspectos de la igualdad y diferencia entre varón y mujer).

CAFFARRA, Carlo, La sexualidad humana, ed Encuentro, Madrid 1987 (tres conferencias sobre los fundamentos antropológicos de la moral).

CASTILLA Y CORTAZAR, Bl., La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis, en Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, ed. Rialp, Madrid 1993, 104 pp.

COLLANGE Christiane, Quiero volver a casa, Trad. Pilar Cambra, ed. Dossat, Madrid 1980. Tít. or.: Je veux rentrer a la maison, by ed. Grasset et Fasquelle, Paris 1979.

CHOZA, Jacinto, Antropología de la sexualidad, Rialp, Madrid 1991.

DENEUVILLE, Dominique, Santa Teresa y la mujer, ed. Herder, Barcelona 1966, 178 pp.

EIBL-EIBESFELDT, I., Amor y odio, Salvat, Barcelona 1989.

EVDOKIMOV, La mujer y la salvación del mundo, Ariel, Barcelona 1971.

FERNANDEZ SANCHEZ, J. (ed), La doble realidad del sexo y del género: perspectivas actuales, Universidad Complutense, en «Investigaciones psicológicas» 9 (1991), número monográfico 184 pp.

- Nuevas perspectivas en el desarrollo del sexo y del género, ed. Pirámide, Madrid 1988.

FRANK, Victor E., El hombre en busca de sentido, Herder, Barcelona 1980.

JUNG, Carl Gustav, Los arquetipos y el concepto de anima y Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre, en Arquetipos e inconsciente colectivo, ed. Paidós, Buenos Aires 1981, pp. 49-68 y pp. 69-102.

LEJEUNE, Jérôme, ¿Qué es el embrión humano?, Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 1993, 204 pp.

LILAR, Suzanne, La pareja. Un nuevo conocimiento del amor. Pres. Lili Álvarez. Trd. Carlos R. de Dampierre, ed. Sagitario, Barcelona

1967. Tít. or.: Le couple, ed. Bernard Grassett, 1963.

LOBATO, A., La pregunta sobre la mujer, ed. Sígueme, Salamanca 1976 (estudio sobre el pensamiento de Simone de Beauvoir, Simone Weil y Edith Stein).

LORITE MENA, J., El orden femenino. Origen de un simulacro cultural, Antropos Barcelona 1987.

LUIS DE LEÓN, (fray), La Perfecta casada en Obras completas castellanas, ed. coordinada por Félix García, BAC, Madrid 1951 pp. 233-342.

MACCIOCCHI, M^a Antonietta, Las mujeres según Wojtyla. 29 claves de lectura de la Mulieris dignitatem, ed. Paulinas Madrid 1992, 382 pp.

MAIO, R. (de), Mujer y Renacimiento, ed. Mandadori, Madrid, 1986.

MARIAS, J., La mujer en el siglo XX, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- La mujer y su sombra, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

MARSA VANCELLS, Plutarco, La mujer en la filosofía, ed. Fragua, Madrid 1976.

MARTÍN LÓPEZ, Enrique, Comunicación hombre-mujer. Análisis tipológico desde la perspectiva de las actitudes vitales, Instituto de Ciencias para la Familia, ed. Rialp, Madrid 1991, 68 pp.

MEAD, M., Sexo y temperamento en las sociedades primitivas, Paidós, Buenos Aires, 3ª ed. 1972, 278 pp.

MOORE, Robert and GILLETTE, Douglas, La nueva masculinidad, Ediciones Paidós, Barcelona 1993, 173 pp.

MURDOCK Maureen, Ser mujer: un viaje heroico. Un apasionante camino hacia la totalidad, ed. Gaia, Madrid 1992. Tít. or.: The Heroine's Journey. Woman's Quest for Wholeness, 1990.

ORTEGA Y GASSET, J., Para la cultura del amor, ed. El Arquero, Madrid 1988, 389 pp. (colección completa de artículos y fragmentos de sus obras en los que toca el tema del amor y de la masculinidad femenidad).

PERNOUD, Reginé, La mujer en el tiempo de las catedrales, ed. Juan Gránica, Barcelona 1982.

- La mujer en el tiempo de las cruzadas, Rialp, Madrid 1991.

SASTRE, Ana, La verdad sobre la mujer, Palabra, Madrid 1968.

SCOLA, Angelo, Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer, trad. Javier Prades, ed. Encuentro, Madrid 1989, 102 pp.

SEGOVIA S. y GUILLAMÓN A. (eds), Psicobiología del desarrollo, ed. Ariel, Barcelona 1988, 2ª reimp, 1991 190 pp.

VALCARCEL, A., Sexo y Filosofía. Sobre mujer y poder, Anthropos Barcelona 1991.

VON LE FORT, Gertrud, La mujer eterna, Rialp, Madrid 1957.

WOOLF, Virginia, Una habitación propia, Seix Barral, Barcelona 1981.

VV. AA., Masculinidad y Feminidad en la Patrística, Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra, Pamplona 1989, 341 pp.

VV. AA., Nuevas perspectivas sobre la mujer, 2 vol. ed de la UAM, Madrid 1982, 304 y 302 pp. Actas de las I Jornadas de Investigación Interdisciplinaria (Recogen 52 Comunicaciones).

VV. AA., Teología del cuerpo y de la sexualidad 1991, Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra, ed. Rialp, Madrid, 546 pp.

VI. ARTÍCULOS SOBRE MASCULINIDAD-FEMINIDAD

BALLESTEROS, Jesús, Postmodernidad y neofeminismo: el equilibrio entre 'anima' y 'animus' en Postmodernidad, Ed. Tecnos, Madrid 1988, pp. 129-136.

BAÑARES, J.I, Masculinidad y feminidad en el pensamiento de Karol Wojtyla. Presupuestos antropológicos, en «Persona y Derecho» 16 (1987) 85-153.

BORRESEN, Karl Elisabeth, L'antropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin. La typologie homme-femme dans la tradition et dans l'église d'aujourd'hui, en *RechScRel* 69/3 (1981) 393-406.

- L'usage patristique des métaphores féminines dans les discours sur Dieu en *Rev. Théologique de Louvain* 13 (1982) 205-220.

- 'Imago Dei', privilège masculin?. Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1,27 y 1 Cor 11, 7 en *Augustianum* 25 (1985) 213-234.

- Immagine di Dio e modelli di genere nella Tradizione cristiana, en *'Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità'*, CISF, ed Paoline, Milano 1990, 113-125.

- Mujeres y hombres en la creación y en la iglesia, en *Concilium* 166 (1981) 417-427.

- Imagen actualizada, tipología anticuada, en **MACCIOCCHI, M^a Antonietta**, Las mujeres según Wojtyla. 29 claves de lectura de la *Mulieris dignitatem*, ed. Paulinas Madrid 1992, pp. 181-194.

BUTLER, S. Sex differences in human cerebral function, en **De VRIES, y cols. (eds)**, (1884) Sex differences in the brain: the relation between structure and function, en «*Progres in Brain Research*», vol. 61, Elsevier, Amsterdam, pp. 332-455.

CAMPS, Victoria, El genio de la mujer, en Virtudes públicas, ed. Espasa Calpe, Madrid 1990, pp.

CASTILLA Y CORTAZAR, Bl., Igualdad y diferencia entre varón y mujer, en *Revista «Atlántida»*, 6 (1991) pp. 162-170.

- Hacia una nueva antropología varón-mujer, en *Actas Congreso UNIV'91: 'El descubrimiento de Nuevos mundos'*, ed. Univ. Complu-

tense, Madrid 1991, pp. 15-27.

- La diferencia entre persona masculina y persona femenina. ¿Es aplicable el esquema actividad-pasividad a la relación varón-mujer?, Rev. «Atlántida», 9/1992, pp. 32-42.

- Antropología de la masculinidad-feminidad, en **AA.VV.**, 'Veinte claves para la nueva era', ed. Rialp, Madrid 1992, pp. 215-231.

- Antropología bíblica de la feminidad en 'La Perfecta casada', en **VINAS ROMAN, T. (Coord.)**, Fray Luis de León IV Centenario (1591-1991). Actas de Congreso Interdisciplinar Madrid 16-19 oct. 1991, ed. Escorialenses, Madrid, pp. 193-208.

- La persona y su 'estructura' familiar. Dimensiones paterna y materna de la Doctrina Social, en **F. FERNÁNDEZ (ed)**, Estudios sobre la Enc. 'Centesimus Annus', Unión Editorial, Madrid 1992, pp. 199-226.

- ¿Fue creado el varón antes que la mujer?. Reflexiones en torno a la antropología de la creación, en «*Annales Theologici*», Edizioni Ares, Roma, vol. 6 (1992/2) 319-366.

- El arquetipo de la feminidad en 'La Perfecta casada' de fray Luis de León, en «*Revista Agustiniana*», 35 (1994) 135-170.

CRUZ CRUZ, Juan, Amor esclavo. El destino de la mujer en Fichte, en «*Thémata*» 9 (1992) 97-112.

- Antígona. La tragedia de la familia en Hegel, en **VV.AA. ALVIRA, R. (Coord.)**, Razón y Libertad, Rialp, Madrid 1990, pp. 337-349.

DEL CURA ELENA, Santiago, Dios Padre/Madre. Significado e implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas de Dios en **VV.AA.**, Dios es Padre, Semanas de estudios Trinitarios, ed. Secre. Trinitario, Salamanca 1991, pp. 277-314.

DERRIDA, Jacques, Geschlecht. Différence sexuelle, difference ontologique, en Psyché. Inventions de l'autre, ed. Galilée, Paris 1987, pp. 395-414.

DURÁN, M^a Angeles, Lectura económica de Fray Luis de León, en Nuevas perspectivas sobre la mujer, en Actas de las I Jornadas de Investigación Interdisciplinaria de la UAM, vol. 2, ed de la UAM, Madrid 1982, pp. 257-273.

ELSHTAIN, Jean Bethke, Feminismo, Familia y Comunidad, en «Facetas» 61 (1983/3) 29-33.

FERNÁNDEZ, Encarnación, Los derechos de las mujeres, en BALLESTEROS, J. (ed), Derechos humanos, Tecnos, Madrid 1992, pp. 144-162.

FORMENT, Eudaldo, La mujer y su dignidad en 'Verbo' (Madrid), 287-288 (1990), pp. 1011-1036.

GEVAERT, Joseph, Ser hombre significa ser con los demás, y Hombre y mujer en El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica, Salamanca, Sígueme 1986, pp. 31-67 y 103-114. Tít. or.: Il problema dell'uomo.

GUILLAMÓN A., CALÉS J.M., y ENRÍQUEZ P., Dimorfismo sexual en el aprendizaje en SEGOVIA S. y GUILLAMÓN A. (eds), Psicobiología del desarrollo, o.c., pp. 136-150.

HELD, Virginia, Maternidad frente a contrato, en «Atlántida» 13

(1993) 4-15. El texto original se halla en **MDANSBRIDGE, J. Jane**, Beyons self-interest, ed. The University of Chicago Press, 1990, pp. 287-304.

KIMURA Doreen, (1992) Cerebro de varón y cerebro de mujer, en «Investigación y ciencia» nov. 92 pp. 77-84.

LERSCH, Pilipp, El sentido de las diferencias sexuales, en Sobre la esencia de los sexos, ed Oriens, Madrid 1968, trad. José Rey Aneiros, pp. 103-130. Tít. or.: Vom Wessen des Geschilechter, ed. Ernst Reinhardt, Munich, Basilea.

MATEO, M.A. y FERNÁNDEZ J., La dimensionalidad de los conceptos de masculinidad y feminidad, en **FERNÁNDEZ J. (ed)**, La doble realidad del sexo y del género: perspectivas actuales, Universidad Complutense, en «Investigaciones psicológicas» 9 (1991) ,pp. 95-116.

MOELLER, Charles, Simone de Beauvoir, en Literatura s. XX y Cristianismo, t.V. pp. 182-264.

ORTNER, Sherry, ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?, en **HARRIS, O. y YOUNG, K. (eds)**, Antropología y feminismo, ed. Anagrama, Barcelona 1979, pp. 109-131.

PAGELS, Elaine, Dios padre y madre, en Los evangelios gnósticos, trad. esp. ed. Crítica 1982. Tít. or.: The Gnostic Gospels, Vintage Books, Nueva York, 1981.

ROSALDO, ZIMBALIST, Michelle, Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica, en **HARRIS, O. y YOUNG, K. (eds)**, Antropología y feminismo, ed. Anagrama, Barcelona 1979, pp. 153-180.

RUETHER, Rosemary Radford, Imago Dei, Christian Tradition and Feminist Hermeneutics, en **BORRESEN, Karl E. (ed)**, Image of God and gender Models in Judeo-Christian Tradition, Solum Forlang, Oslo 1991, pp. 258-281.

J.M. REINISCH, L.A. ROSENBLUM y S.A. SANDERS (dirs), Masculinity/Femininity, Oxford University Press, 1987.

RUBIN, Gayle, The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex, en **REITER R. (ed)**, Toward an Anthropology of Women, Monthly Review Press, New York, London, 1975.

SCOLA, Angelo, L'Imago Dei e la sessualità umana. A proposito di una tesi originale della 'Mulieris dignitatem', en «Anthropotes» 1992/1 pp. 61-73

SEGOVIA S., VALENCIA A, y GUILLAMÓN A., Diferenciación sexual del sistema nervioso, en **SEGOVIA S. y GUILLAMÓN A. (eds)**, Psicobiología del desarrollo, ed. Ariel, Barcelona 1988, 2ª reimp, 1991, pp. 80-111.

TORRELO, J. B., La feminidad, en Psicología Abierta, Rialp, Madrid, 1976, pp. 211-221.

VALKOVIC, Mariano, Teologia della donna, en L'uomo, la donna e il

matrimonio nella teologia di Matthias J. Scheeben, Univ. Gregoriana, Roma 1965, pp. 38-77.

VIGIL, Mariló, La casada, en La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII, ed siglo XXI, Madrid 1986, pp. 92-194.

VILADRICH, Pedro Juan, Matrimonio y sistema matrimonial de la Iglesia. Reflexiones sobre la misión del Derecho matrimonial canónico en la sociedad actual, en «Ius Canonicum, 54 (1987) 495-534.

De VRIES, G.J, DeBRUIN, J.P.C., UYLINGS, H.B.M. y CORNER, M.A. (eds), (1884) Sex differences in the brain: the relation between structure and function, en «Progres in Brai Research», vol. 61, Elsevier, Amsterdam.